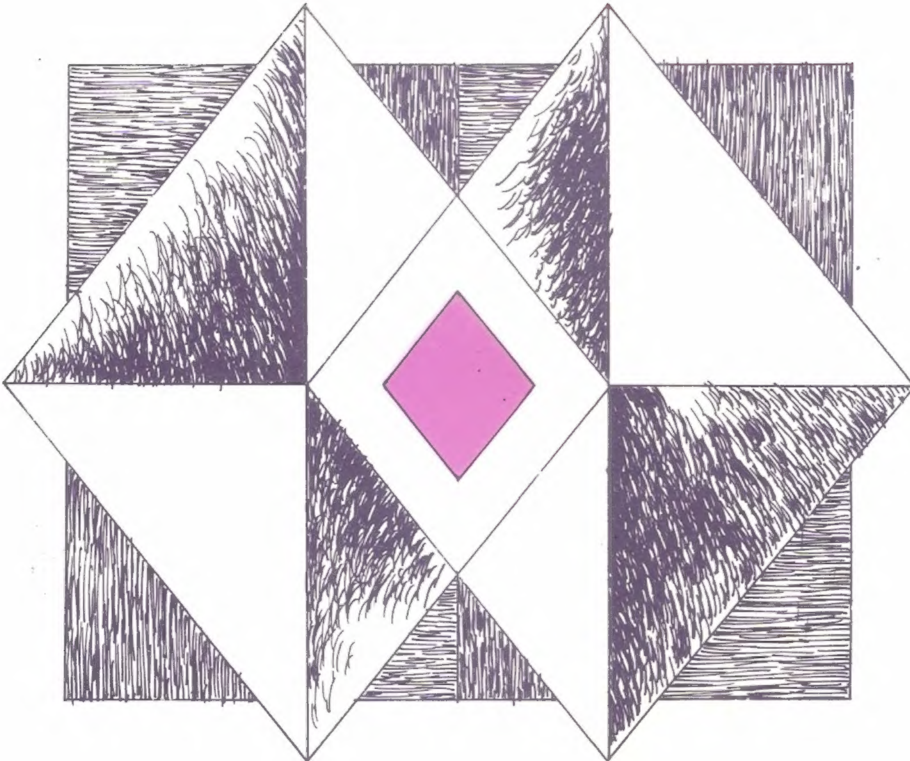
ميشيل فوكو

إرادة المعرفة





مركز الإنماء القومي

Bibliothèque
des
HISTOIRES

Histoire de la sexualité
1
La volonté de savoir

par

MICHEL FOUCAULT

nrf
Éditions Gallimard

الأعمال الكاملة لميشيل فوكو

مشروع مطاع صفدي للينابيع V

الأعمال الكاملة

ميشيل فوكو

تاريخ الجنسانية

I

إرادة المعرفة

ترجمة ومراجعة وتقديم
مطاع صفدي

ترجمة
جورج أبي صالح

مركز الإنماء القومي



لبنان - راس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص ب 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 LE
هاتف 802939 - 802993 - 802941

انتاج ومنشورات: مركز الإنماء القومي بيروت 1990

مقدمة:

اتيكا فن الوجود

حين شرع **فوكو** في كتابة «تاريخ الجنسانية» كان يعي أنه حان الوقت كيما يواجه السؤال المؤجل طيلة أعماله السابقة وهو: وكيف يمكن للذات أن تسلك بمعزل عن المعرفة والسلطة؟ إنه السؤال الذي ينقل إشكالية الجينالوجيا والأركيولوجيا معاً، من صعيد الطرح الموضوعي لتقنيات المعرفة والسلطة وتشابكهما الخارجي، الاجتماعي والتاريخي، إلى النهج السلوكي الذي كان على الأفراد أن يتبعوه من أجل الفوز ثانية بنوع من الاستقلالية عن كلٍّ من الأنظمة المعرفية والسلطوية. ولا شك يمكن اعتبار هذا القسم الأخير من كتابة الفيلسوف والذي تضمن ثلاثة كتب ـ وكان يمكن أن يتصل بكتاب رابع وأكثر لولا قطيعة الموت الأخيرة ـ أنه هو القسم الذي ينهي عادة كل فيلسوف كلاسيكي إنتاجه، متوجاً إياه بالأخلاق.

و«تاريخ الجنسانية» بكتبه الثلاثة يمكن اعتباره حقاً أنه فلسفة فوكو في الأخلاق. ولكن أية أخلاق تلك التي يقاربها. إنها أولاً تريد أن تتجاوز كل الأدبيات الفلسفية التي تُطرح عادة تحت هذا العنوان. وأول ما يفعله فوكو هو تأكيد الفصل بين الأخلاق (La Morale) وبين الإتيكا (L'éthique). وهذا الفصل يميز بين الأخلاق باعتبارها منظومة القيم والأوامر والنواهي التي تنتصب في مستوى الشخصية القمعية للمجتمع، وبين سلوك الأفراد الذي لا يمكن اعتباره مقدماً أنه مندمج في الأخلاق أو خارجي عنها. إذ يبقى السلوك هو أقرب إلى أصحابه ومنفذيه، من كل ما يمكن أن يضاف إليه قسراً أو طوعاً من الأوامر والنواهي.

فالأركيولوجي لا يهمه منظومة الأخلاق من حيث هي مؤسسة اجتماعية أو دينية أو تاريخية، ولكنه يتوجه إلى سلوك الأفراد الفعلي تجاه ذواتهم أولاً. وهو ما يسميه **فوكو** بتقنيات ممارسة الذات، بجعلها تكون بالنسبة للخارج كثنية موجة في خضم العالم، كما يقول **دولوز**، بحيث تكون هي **الداخل في الخارج**، وهي **الخارج في الداخل**.

فحين سُئل **فوكو** من قبل مؤلفيْ الكتاب الأميركييْن **دريفوس ورابينوف**، عن فلسفته، ماذا سيكتب بعد الانتهاء من شروح تاريخ الجنسانية، أجاب الفيلسوف فوراً: سأهتم بذاتي.. ليس معنى ذلك بالطبع أن **فوكو** أجَّل الاهتمام بذاته إلى ما بعد الانتهاء من مشاريعه الفلسفية الكبرى، كما أجَّل الكتابة في إتيكا الذات. فلقد كان الانشغال الذاتي ـ بالذات هو عنوان الهمّ الفوكوني الفلسفي، والفردي الخاص به في آن، منذ البداية. وهو منذ «تاريخ الجنون» و«مولد العيادة» وصولاً إلى «الكلمات والأشياء» و«المراقبة والمعاقبة» كان محور تفكيره هو التحفير العميق الشامل عمّا يقع على الذات من تقنيات الخارج الذي يمنع ولوج الذات كداخل إليه، وصولاً في النتيجة إلى اكتشاف النقلة المختلفة التي تشكلها تقنيات الذات إزاء ذاتها، ليس بمعزل عن هذا الخارج نفسه، ولكن في صميمه، وفي طريقة اختراقه، وجعله يقبل كذلك بخارجيتها المختلفة وسط خضمه.

لكن **فوكو** عندما كان يخطط للفوز أخيراً بتلك الفسحة من الوقت والمساحة كيما ينكب على الانهمام بهموم ذاته فحسب، إنما كانت عينه على ذلك الشعار الجمالي الأخاذ الذي وضعه نصب عينه وهو يبحث له عن أصول عريقة في ممارسات الإتيكا اليونانية، والذي سماه: **فن الوجود**. إذ إنه إذا كان ثمة تقنيات تُدار عبرها الذات، فهناك كذلك جهد دؤوب يشتغل على تزييح هذه التقنيات ودفعها إلى الخروج من آلية الفعل والانفعال، والتحرر من هم مقاومة القمع، لتبلغ ذلك الحد التحولي الذي يقلب سلوك الذات من مجرد ممارسة آلية إلى تقنيات قادرة على إعادة إنتاج وجود الذات باعتباره إبداعاً فنياً هو نفسه.

ولكن من أجل بلوغ مثل هذه الرتبة حقاً في نوعية التقنيات المتبعة في ممارسة الذات التي تسمح بجعل هذه الممارسة تتفوق على مختلف آثار المعارك مع القمع والقولبة والتجهيزيات وآليات التصنيف والتعليب المعدّة، إنما ينبغي تحقيق القطيعة

في بنية معرفتنا للذات نفسها، التي يجب أن تعادل قطيعتها البنيوية نفسها الحادثة فعلاً وواقعاً. فالذات تقطع مع النصب الذي تنحدر عنه، مع **الذاتية**. إنها تخرج من **مفهوم الذاتية** (بالحرف الكبير) إلى أفهوم ← ذات، بدون (ال) التعريف، (وبدون الحرف الكبير). وحين تتم النقلة من الأخلاق إلى السلوك (إتيكا) فلا بد أن نصادف تلك الذوات الكثيرة، التي تحملها أجسادها وتملأ علينا المكان. إنها تلك الذوات هي هذه الأجساد التي تسلك، تتحرك، تمارس أفراحها وأتراحها، وتعيش ليلها ونهارها، وتعصف بها المتغيرات، ومتغيراتها الأخص بها، وتجعلها مختلفة وعادية وناقصة دائماً. . . وساعية وغير ساعية. فالحديث عن سلوك يجسد أمامنا صاحبه. إنه الجسد الذي يحمل هيئته الخاصة، واسمه الفريد. وهو ما يحقق هم تكوينه بذاته. فهو الفرد الجديد الواحد القائم هنا أو هناك. وحيثما يتوقف يقوم مركز. وحيثما تدوس قدماه يرتسم محيط. فما أكثر مراكزه ومحيطاته.

فالذات تقطع مع **الذاتية** إذن. وانبثاقة الجسد هنا والآن تغني عن **الذات** نفسها. والفرد يصنع تكوينَه جسدُه الخاص. ويغدو الفردُ هكذا تحفة وجوده. وهو ما يطمح إلى تحقيقه عصر **فوكو** المبكر الذي يبشر بمولد هذا الشكل من الفرد، شكل الفرد فحسب. وشكل الفرد هو ما يولد معه ويموت بموته. إنه الشكل الذي يعجز دائماً عن أن يكون النموذج أو العام. وعجزه هذا هو سر حداثته الآتية بعد **نموذج الحداثة**، حداثة بدون نموذج. حداثة بعدية. ولكن **فوكو** لم يدع هذا الاسم. ولقد فضل التمسك بمصطلح الذات، وأضاف إليه أيقونة الفرد؛ شرط أن يكون لكل فرد أيقونته غير القابلة للاستعارة أو النقل.

قبل أن يستعيد **فوكو** جمالية الفرد المبدع، أو هذا الذي يمكنه أن يتحقق عبر إتيكا فن الوجود، فإنه يطبق نهج التكوين الأركيولوجي [الجينالوجيا ⇄ الأركيولوجيا] على حفريات تاريخ التقنيات المعروفة في الحضارات من أجل ممارسة الذات. وبالطبع فإن النموذج الأول الذي يقدم أول شكل حقيقي واع لمقاييسه وتقيياته عن الفرد وممارسته لسلوكه الخاص، إنما توفره الثقافة اليونانية. فعند اليونان برزت قيادة النفس باعتبارها أعلى ما تحققه حكمة الفيلسوف. وهنا يستخدم **فوكو** مصطلحه عن «المركب الحيوي» ليعيد مضاعفة الذات بالخارج أو بالعكس. إذ إنه كيف يمكن للمرء أن يوجه سلوكه وسط الآخرين، إن لم يكن قادراً على توجيه نفسه في انفعالاتها وأهوائها وأحوالها الخاصة. فإن تقنيات ممارسة الذات إنما

تشكل وجه الذات نحو ذاتها في الوقت نفسه الذي تشكل فيه الذاتُ عينُها نوعاً من ثنية أو طوية لأمواج العالم الخارجي. ويفهم **فوكو** سيطرة الفيلسوف اليوناني على نفسه ليس إلغاء لحيويتها كما سوف يحدث مع الأخلاق المسيحية ونزعتها التطهرية والنسكية المغالية، وليس تدخلاً لسلطات العالم الخارجي فيما تعنيه النفس لدى ذاتها. ولذلك كان هذا التفريق النوعي بين الجنسانية والجنس. إذ إنَّ الأولى تشتمل على مجمل التقنيات التي تُدار بها الحياة الجنسية بمعناها الواسع والشامل. في حين أن الجنس كعملية حيوية مباشرة تؤلف جزءاً من رتابة العضوية. وهي لا تعني هذه التقنيات مباشرة. فالجنسانية تدخل مجال التحفير الأركيولوجي للكشف عن التقنيات التي تستطيع الذات خلالها التفلت من ضغوط السلطات الخارجية المحددة لسلوكيتها، والانزياح خارج وطأة المعرفة الرّتبية أو المقامية المعلقة فوقها. إنها تلك القوة الحيوية القادرة على تحقيق نجوعها الخاص، أو بالأحرى سلطتها القووية التي لا تنتمي لغير فعاليتها المباشرة، وقادرة على مقاومة إغراءات السلطات الأخرى وموانعها وزواجرها. والتخلص من موازين القوى ونسبها المتكلسة والتراتبية، والفوز بالقوة القووية الخالصة، خارج علاقات قوى السلطات وموازينها فيما بينها.

ذلك ما يدعوه **فوكو** **بممارسة الذات**. إذ إنَّ هذه الممارسة يجب أن تحقق الكشف والتأويل في وقت واحد لكل التقنيات المتبعة في خطاب فلسفي أو اجتماعي، أو خلال ظروف حضارية معينة. عبر هذه الممارسة ينمو التأويل. ويترافق معه نوع من الحضّ على تحقيقها بما يفتح مجالاً للتبرؤ منها والفرار من تحت وطأتها إلى فسحة تتيح التغرب عنها والانقذاف إلى الخارج، كوسيلة لا تلبث أن تعيدنا إليها، وإلى التآلف معها. ذلك ما دعا **دولوز** إلى اكتشاف جدل الخارج والداخل عند **فوكو** الذي يبلغ أوج تعبيره وتكامله الفكري في هذه المسافة الأخيرة من رحلة الفكر الأركيولوجي عنده، والتي نحس الآن هذه العلاقة المباشرة مع الذات دون حاجة إلى ارتجاعات مستمرة نحو البنى الموضوعية لتشكلات المعرفة والسلطة، كما عُرضت مداخلُها الرئيسية في الأعمال السابقة **لفوكو**. وهي تلك الأعمال التي ما كان يمكن للفيلسوف أن يواجه أخيراً تقنيات الذات وممارستها وتأويها دون المرور بها والكشف عن حفرياتها التاريخية والتكوينية.

ولا شك أننا إذا سألنا ما هي الممارسة الحقة التي يحض عليها البحثُ عن

أركيـولوجيـا الذات لكـان جواب **فـوكو** سريعـاً، مشيراً إلى أن أعـلى أشكال هـذه الممارسة إنما تكون في التفكير، في تأمـل وكتابـة خطابهـا الذي لا ينتهي. في محـاولة التقـاطها، والكشف عنهـا وهي في حال التلبّس بفعـل الفكر والسلوك معـاً. ههنا يمكن للفكر كذات أن يتدخل في الفكر كذات ممارسةٍ من أجل تأويلها وبناء تجـربة التغيير التي تقع عليها قبل أن تقع على أي موضوع مرتبط بها. فإنه عبر فعل التغيير إنما تنقذف ممارسةُ الذات بعيداً عنها إلى خارج، لترجع إلى نفسها، لا لكي تسكن إلى نوع من التطابق بين خارجها وداخلها، أو بينهـا وهي على مسـافة منهـا، وبينها وهي في حال إلغاء هذه المسافة. فليس ثمة هـدف كالتـطابق يمكن أن توصـل إليه تقنياتُ ممارسة الذات، وإلاّ لكنا عدنا إلى وحدانية الأنا المثالية. فحرصُ **فوكو** على **فكر الخارج** يجعله لا يفـارق أدواته الأركيـولوجيـة أبداً. إذ إنَّ المـطلوب هو الفـوز بالذات وهي في أوج حيويتها، عـبر فعلها وانفعـالها بـالعالم، وليس التقـاطَ الذات وهي جثةُ ذاتها.

فكـر الخارج يقيم دائـماً مملكةَ الآخـر. والذات مشـدودة إلى الآخر لتبقي عـلى استرواحها وإمكانية تهويتها وهي في حال الابتعاد عن مركزيتها، والالتقاء بالآخر، والانخراط دائماً في معركة الغربة والاغتراب عن البيت والدخول في كنفه والالتجاء تحت سقفه.

* * *

كما أن أركيولوجيا الجنسانية هي غـير سيكلوجية الجنس أو التحليـل النفسي على طـريقـة **فـرويـد** أو **لاكـان** وأتبـاعهـما، كـذلـك أن خـارجيـة الـذات، وتقنيـات ممـارستها، ليست هي **التـواصلية** مـع الآخر. فـالتواصـل، كما فَلْسَفَـهُ **هابـرماز**، يرفضه **فـوكو**. ويعتـبره سياقـاً **اعلاميـاً**. في حين أن الالتقـاء بالآخـر، هو التقـاء بالجسد، باكتشاف جسد الآخر كذات، أو ذات الآخر كجسد. والالتقاء هذا مثلما لا يكون ضمن حدود الذات تطابقاً بين الذات ونفسها، كذلك لا يكون في حدود الآخر تطابقاً معه أو مع ذاته. لكنه يشكل سباقاتٍ للرهان على الفوز بالحقيقة التي ليست فـوزاً بتواصليـة معينة مـع الخارج، أو فكـر الخارج، ولا مـع الآخر القـابع هناك. بل تتيح تجربةُ خروج الذات والالتقاء مع الآخر منـاسبة **للتغيـير**. فلا تعني منطق علاقـات القوى الـذي يشكل أسـاس التحليل النفسي الفـرويدي. إذ ليس هناك نزوع لتملّكٍ تبسيطي للآخر بقدر مـا يكون البحث عن الآخـر فرصـةً نادرة لإحداث تجربة تغيير للذات نفسها. إنها تشكل شروعاً أو استئنافاً لتشكيل بنيـة أو

انبناء للذات، تتيح مجالاً أو فسحة من الفكر يمكن للذات عبرهـا أن تنشىء علاقـة بنفسها في الآخر، وليس بواسطته أو من خلاله.

فضـلاً عن أن أركيولـوجيا الكشف عن تقنيـات الذات تنـأى بنـا عن التحليـل النفسي بشكليه الكلاسيكي (**فرويد**) والحداثوي (**لاكـان**)، فإنها تضـع حداً لكـل ذلك التأويل الفني الناشط لفكرة الوساطة التي حركت تراث المثالية الألمانية وصـولاً إلى الماركسية والكانطية المحدثة. فإن الآخـر سواء كـان العالم أو الإنسان الآخر، لم يعد مجرد واسطة معرفية وأداتية لاغتراب عن الذات، عن مركزيتهـا، ثم العودة إلى التطابق الكامل مع نفسها. فالتاريخ ليس عرضاً لإمكانيات الذات، ولا مرآة تـرد إليها هويتها غنيةً محملة بفتوحاتها المعرفية في أرجائه الرحبة. ههنا، أركيولوجياً فإن الداخل ليس سوى **ثنية** للخـارج، وأن الخارج يبقى امتـداداً سكونيـاً إن لم تحدث فيه تموجـاتٌ، ثنيات، طـويات أو طـوايا. والثنيـة لا **تتصل** أو **تتـواصل** ببحـرها **معـرفياً**، لكنهـا توجـد ← **فيه**. فـالموجـة تنشأ من سـطح الخضم وهي كائنـة من كينـونته، لكنهـا تختلف عنه، تَعْبُرُ بسطحـه وعلى سـطحه ولا تـدوم. لكن دوامها المـوقت هو سببُ أو ظـاهرةُ نُتـوئها الخـاص فوق السـطح الأملس الممتد إلـى مـا لانهاية. إنها لو تنـازلت عن نتوئهـا لاختفت ذرة في لانهائيته. ولـذلك فـالفيلسوف اليوناني أمـر بالتحكم في الـذات كسلوك. وليس كأخـلاق. لأن ما يعنيـه منها هـو إمكانية أن يسوسها ليستطيع أن يسوس الآخرين، لا أن يخضعهم. إذ إنَّ إخضاع الـذات يعني إلغاء وجـودها. كـذلك فـإن إخضـاع الآخـرين يأتي نتيجـة تـدمـير حريتهم. بينما الهدف هو أن تكون الذات حرة، وبين ذوات أحـرار آخرين. لكن ذلك ليس هو واقع الحال. بل الواقع هو أن الذات تدخل كقوة في صراع مع قوى الآخـرين. هناك شبكيـات لا تنتهي من نسيـج السلطة والمعـرفـة، تعمّ عـلاقـاتِ الأفراد جميعاً فيما بينهم. وحتى يمكن التحرر من هذه الشبكيات ولو نسبياً، فـإنه لا يتبقى إلاّ خلاصُ الفرد الفيلسوف بطريقةِ أن يعيد إنتاج ذاته كتحفة فنية، كـإنتاج لفردانيته المكتشفة عبر ممارسةِ الـذات في جسد الآخـر الحقيقي، الذي ليس هـو في النهـاية إلاّ جسـد الفلسفة، أو الجسـد الفلسفي. بمعنى أن ممارسـة تقنيات الـذات ليست شأناً نخبوياً فحسب، بـل إنها هي التي تميز الإنسـان المفكر. إنها مـا يؤلف حقيقة الإبداع الفلسفي من حيث إنَّ وجود الفيلسوف ذاته يغدو دليل قوته التي لا تنتمي إلاّ لذاتها، تغدو حقاً **قوة قووية**.

حين يكشف **فوكو** أن السلوك الفلسفي عند اليونان لم يكن مجرد كبح لانفعالات الذات من أجل التطابق مع فضائل أخلاقية معلقة في الفراغ، بل إن قيادة النفس ليست هي سوى هذا **الانهمام** الكلي بالذات الذي يعبر عنه المصطلح اليوناني بلفظ: (Epimeleia Heautou). وهذا الانهمام يختلف عن شعائرية عبادة الأنا التي أشاعتها الحضارة الصناعية، والتي غدت أشبه بنظام حياتي مغلق لدى نخبة أهل كاليفورنيا في أميركا، كما يذكر **فوكو**، معبراً عنه تحت اسم (Salffashining). وهو نوع من تقديس الأنا شبه السحري. والحق فإن المشروع الفوكوني للانهمام بالذات في الحياة الثقافية الراهنة، إنما يعتمد نهج البناء والانبناء. إذ إنَّ الانهمام يتحقق في عملية الانبناء للذات بالذات المستمرة. خاصة وأن هذه العملية هي في جوهرها **جمالية استطيقية وكينونية**، أكثر منها **أخلاقية** أو أنانوية. لأن مثل هذا البعد الكينوني الذي لم يصرح عنه **فوكو** إلاّ من خلال فهمه لما يعنيه الانبناء، هو الذي يكفل امكانية أن تتحرر الذات من شبكيات الأنظمة المعرفية/السلطوية التي تسد على النفس منافذ الوجود والانطلاق من كل جهة. لأن هذه الشبكيات في النهاية لا تتيح للذات أن تنبني حقاً عبر علاقات القوى. فهذه العلاقات إنما تصور الصراع على أنه **تملّك** من الذات أو **خسارة** لها. في حين أن الانهمام يعني طرحاً مختلفاً لمفهوم هذا الصراع واختياراً مختلفاً لساحته وجبهاته وبالتالي لمقاييسه ومعاييره. فليس المهم التملك من الذات، ولكن الأساس هو القدرة على بنائها. هو أن تعبّر الذات في كل لحظة انبناءٍ عمّا تكون عليه من قوة الأنبناء، كثنية أو طوية على سطح البحر. إنها وهي في فكر الخارج دائماً، هي ما تجعل هذا الخارج على شيء من الاختلاف، حين تطبعه أو تعيد تشكيله بداخليتها.

مثلما لا يكون الانهمام بالذات شأناً أنانوياً، ولا يؤدي إلى عزل الذات عن الآخرين واستعلاء الفرد على أنداده، فإن **فوكو** يقصي من ساحة اهتمامه كل أشكال صراعات الأنانية الغيرية التي ليست هي إلاّ حال معقدة من **ظاهرات سوء التفاهم** - كما يصفه - بين الذوات، وهي من رواسب الأنظمة السلطوية المعرفية التي لا تأتي مقاومتها والثورة عليها باختراع أنظمة أخرى مضادة لها. وهو في الوقت نفسه يحاذر من الوقوع في أفخاخ **الافتتان** والتعلق بهيجاناتها. فالإخلاص لنموذج الانهمام بالذات اليوناني يفترض الوصول بالذات إلى حال من **الاعتدال** والتحديد لانفعالاتها. لأن ذلك ما يؤسس حقيقة السعادة التي تحدث عنها الأبيقوريون.

وشتان بين الأنا المفتنَّة بذاتها الساعية إلى تحقيق رغباتها مهما كانت، والجموح بها إلى أقصى أهوائها وانفعالاتها، كما تعرضها عبادة الأنا المعاصرة وليدة الفردوية في العصر الرأسمالي، وبين الذات التي تبحث عن تقنياتها خارج شبكيات القوى وصداماتها المدمرة لبعضها.

فالانهمام بالذات هو حصيلة المبدأ السقراطي القديم الذي يطالب الإنسان أن يعرف نفسه بنفسه. حينما تختلف هذه المعرفة عن شرعة الرعوية المسيحية ورقابة التحليل النفسي الحديث لا يتبقى أمام الفيلسوف إلاّ سبيل واحد للالتقاء بالذات. . وهو الانخراط في إعادة بنائها، وجعلها تعطي عن نفسها الشكل الذي يعبر عن تكوينها المبدَع الذي يحققه المفكر عندما يحيل عيشه إلى نوع من فن الوجود. فهنا الذات ليست جوهراً علينا العثور عليه والالتقاء به في حال من التطابق السكوني البارد. كما أنها ليست أصلاً ثابتاً يمكنه تفسير كل آليات السلوك. ليست لاشعوراً خفياً على طريقة الفرويديين علينا الكشف عن أسراره. إنها بالأحرى مشروع انبناء وتكوين. وهي لذلك تحيا حياة صانعها، تتمتع بأجواء النور ولا تتعشق دياجير الأسرار الروحية ولا العقد النفسوية. فالذات ليست (نفساً أمّارة بالسوء) يجب التطهر من رجْسها، وكبتها ومعاقبتها. ولا هي تلك الأعماق التي تعشش فيها كل خلفيات البدائية التاريخية وماورائية الأهواء الاجتماعية، ومنطق صراعات القوى الأنانوية العمياء. فالتحليل النفسي المعاصر ليس سوى امتداد للرعوية المسيحية التي ترصد الذات باعتبارها دائماً كائناً خارجاً عن الشرعية أو القانون أو السوية الأخلاقية. وتقاليد «الاعتراف» المسيحية تغدو هي كذلك اعترافات الوسادة أو السرير في العيادة النفسية. مثل هذه المعرفة التي تريد أن تطارد النفس إلى أدق هواجسها لتطهرها منها أو تُصَعِّدَها سواء دينياً، أو تحليلياً، إنما تقضي على إمكانية إعادة بنائها؛ إذ يفترض كلٌ من التطهير أو القمع أو التصعيد أن الذات أو النفس إنما هي ذاكرة ماضيها المتكون مرة واحدة وإلى الأبد. فلا يمكن إذن صنْعُ ما تمّت صناعته. بينما الانهمام بالذات ينفتح على إمكانية الخلق والتغيير. يفترض الذات مشروع تكوينٍ، قابلاً كل لحظة للانبناء والنشاط والتوجيه الحر. حتى يغدو الانهماك في تكوين الذات هو مصدر الفرح الحقيقي. فرح بالخلق، وتمتع متجدد بفن الوجود. فليس الابداع إذن مقصوراً على الفن. ولكنه إمكانية تقع في متناول كل فرد إذا أتقن معرفة كيف يحيا (Savoir vivre) ـ أي معرفة كيف يصنع الفرد حياته، كمدخل إلى فن الوجود الذي يكون بإقصاء هيمنة نظام المعايير، والتحرر

من كل أثر لأصل ميتافيزيقي يمكن أن تُرَدَّ إليه الذات.

فن الوجود ليس دعوة للمستقبل خالية من كل أصل واقعي. فاليونان فكّروه وعاشوه. و**أفلاطون** كان لا يزال في محاورة السيبياد (Alcibiade) يربط الانهام بالذات بسياسة المدينة. غير أن /**أبيقور**/ هو الذي جعل منه هدفاً في حد ذاته. واستمر عبر ثقافة **الرواقيين** في العصر الروماني. وفي رأي **فوكو** فإنه «خلال التطور البطيء لفن الحياة تحت شارة الاهتمام بالذات، كان يمكن اعتبار القرنين الأولين من العصر الأمبراطوري ذروة المنحنى، ما يشبه عصراً ذهبياً في ثقافة الذات». لكن بالطبع مثل هذه الثقافة الذاتية إنما كانت من شأن النخبة المثقفة دائماً.

إلا أن الحضارة الاستهلاكية المعاصرة التي أغرقت إنسانها ببحر من المتع وألعاب الحياة الضحلة، أمدّته بوفرةٍ سطحية من إغراءات المسرات الهشة. وفي الوقت نفسه وضعته في رحابة ووساعة من أسباب المتعة بحيث إنَّ مجتمع الكتلة أفرز فردية جديدة على أنقاض كل نماذج الفردويات القديمة الرأسمالية والبروليتارية والعقائدية والدينية، وحتى الاستهلاكية ذاتها. إنها هذه الفردية المقاوِمة، النامية من أجواء وأصول مجتمع الرفاهية، والتي لا ترفض ملذاته ومُتعيَّته، لكنها تثور على نزعاته التسووية، وتكسر حصار نمطياته. تحاول أن تفيد من وفرته ورفاهيته، وتنتصر عليها في الوقت ذاته باختراق الصفوف المتراصة والألوان المتشابهة، والشروع مجدداً في تأسيس إتيكا **الانهام بالذات**. بابتكار الممارسات، وتنويع التقنيات، وجعل الذات مشروع تكوينٍ وخصوصيةٍ وإبداع لا ينفذ. وكل ذلك ما كان له أن يتحقق لولا ضمور أخلاق الذاتيات الكليانية القديمة التي استأثرت بالمشروع الثقافي الغربي قبل عصور أنواره وبعدها. فالتحول الجديد الذي دعا إليه **نيتشه** منذ أواخر القرن الماضي، وفَلْسَفَهُ **هيدغر** إلى أقصى حدوده الميتافيزيقية، نفَّذه **فوكو** في منهج ينسف أصول المنهجية، وخلال تنميةِ فلسفةٍ، تخرج عن كل عادات الفلسفة ومصطلحها وجسدِها المفهومي الجاهز. وهو كان بذلك يحقق ولا يدعو فقط إلى ما سمي **بالحداثة البعدية**.

* * *

يبقى التساؤل حقاً، لماذا جعل **فوكو** أساسَ مُقاربته لإتيكا **الذات الجنسانيةَ**. فهل هو إقرارٌ منه بما كانت الفرويدية تحاول إثباته وهو كون الجنس مركزَ الحيوية.

حتى نلمّ بالجواب علينا أولاً أن نعيد إلى أذهاننا الاختلاف الذي حققه **فوكو** بين **الجنس** من حيث هو آلية حيوية يضعها هو نفسه بالرتابة، مخرجاً إياها بذلك من حقل التحفير الأركيولوجي، وبين الجنسانية (La Sexualité) التي تحدث نقلةً وانزياحاً فاصلاً عن قاعدتها الحيوية المتمثلة في الجنس كمعطى مباشر. وقد سمح هذا الانزياح لـ**فوكو** أن ينقل البحث من ساحة الأخلاق (La morale) إلى ميدان السلوكية (L'Ethique) والتي دعوناها بالعربية **الإتيكا** محافظة منها على خصوصية إشارتها اللسانية في مظانها اللغوية الأصلية.

ولقد اصطلح **فوكو** على مقاربة الإتيكا عبر ما دعاه بتقنيات ممارسة الذات. فالذات ليست جوهراً سابقاً على ممارستها. إنها هي التي تتكون، تنبني، تعطي نفسها عبر انبناءات التقنيات التي تجسدها كسلوك أولاً. وبالتالي فالذات هي التي تنبني عبر الممارسة، وليست هي البانية فحسب. وهنا يتجاوز الجنس صورتَه المجردة كوظيفة عضوية آلية، ويدخل مجال **السلطة الحيوية** التي تعبر عنها، أو تجسدها بالأحرى، سلوكياتُ الذات. فليس المهم هو الجانب البيولوجي الخالص الذي يحدده الجنس كما فعلت الفرويدية. ولكن هذا الجانب البيولوجي نفسه هو الذي يتبنين عبر **اللغة**، وعلى شاكلة أنظمتها اللسانية والفاعلة المتعلقة بها، كما حاول **لاكان** أن يقفز بالمفهوم الجنسي الفرويدي بهذه النقلة النوعية البعيدة المدى. لكنه كما رأى **فوكو** فإن **لاكان** لم يستطع أن يتحرر من كل عبء **التحليل النفسي** الذي ألقاه على عاتقه هو نفسه بحكم حفاظه على التراث الفرويدي مع الأمل بتطوير تأويله إلى حيز لساني محدود.

وحقيقة الاعتراض الفوكوني على التحليل النفسي، ليس كمنهج علمي أو علموي وممارسة عيادية، وخطابية نفسية اجتماعية متشابكة، فحسب، بل إن هذا الاعتراض ينسحب كذلك على الشكل اللساني الذي بَلَغَهُ تأويلُ **لاكان** للفرويدية. ذلك أن **لاكان** لم يستطع أن يتجاوز النهج السببي أو العلي لفهم العلاقة بين الخطاب الجنسوي الخالص ـ إن صحت النسبة واللفظة ـ والخطاب اللساني. وهو يظل يمارس عُـدَّة التحليل النفسي كما لو كانت هي المؤهلة الوحيدة للكشف عن هذه العلاقة. وبالتالي فإن **لاكان** لم يخرج فعلياً عن الأطروحة الفرويدية. بينما لم ير **فوكو** سبباً يدعوه إلى ممارسة مثل هذه الثنائية، والدخول في لعبة الغُمَّيْضَة بين بُنى السلوك، وما يُتَصوَّرُ على أنه الأسباب الخفية المحركة له في لغز هذا (الجنس) الذي

تُسند إليه من جديد كلُّ خصائص وقدرات الجوهر الميتافيزيقي، المنتج والفاعل لكل شيء!

فما نملكه أمامنا وفي ذاتنا هو هذا الجسد، وهو فاعل اللذة كما هو فاعل القمع. ليس قوة تنوب عن سواه من قوى الخارج والداخل، ولكنه وهو يسلك ويفعل إنما يشكل حقل لقاء وصراع لهذه القوى وتمييز وتفريق لها، وتوزيع لمجاريها ومساراتها في آن معاً. إنه **الجسد/ المركز** الذي تقع عليه خطابات المراقبة والمعاقبة. وهو الذي يحمل كقاعدة حيوية المريضَ والمجنون والسجين، والإنسان اليومي الذي تقع في حيزه عِقَدُ المقاومات وأشكال القمع. ذلك ما يؤلف في كليته **السلطة الحيوية**. فليس ثمة سؤال: من أين تبدأ هذه السلطة الحيوية. وما هي عناصرها ومركباتها. كل ذلك يرجع إلى مناهج علموية مدعية. وقد أتى فاعل الجنس باعتباره هذه القوة السحرية التي تفك كل العقد، وتحلّلُ كل مركب، وتوضح كل غامض. وحتى الذين عارضوا سلطته الوحدانية، فإنهم تبنوا ذات النظام المعرفي الذي أنتج وحدانيته، فأعطوا تسميات أخرى لفواعل وحدانية **كالطبقة** أو **الدور الاجتماعي** أو **الوظيفة** الخ.

فالقمع لا يتوجه إلى فاعل معين أو معزول في ذاته ضمن منطوق السلطة الحيوية، حتى ولو كان سمّى هدفَه المباشر والرئيسي بالجنس. إذ إن الجنس ينبغي تناوله عبر الجنسانية التي تعيده إلى مكانه الطبيعي من شبكية أكثر تعقيداً، تغدو فيها السلطة الحيوية مركباً حركياً، لاسكونياً، يولِّد باستمرار من حوله وفي ذاته تشكيلات سلطوية معرفية، تُلزم الخارج بأزمة الداخل، وتلزم الداخل بأوامر ونواهي وتشكيلات الخارج غير المتناهية، من تقاطعات السلطة والمعرفة حول الجسد وعليه وفيه. وحتى لا يتطور مفهوم السلطة إلى أقنوم ميتافيزيقي أو شبهه، كما يحذر شارحا فوكو: (دريفوس ورابينوف،) فإن تحديدها بالسلطة الحيوية في هذا القطاع الذي يريد إعادة استكشاف تقنيات الذات، يمكن أن يعطيها ما يشبه التجسيد الحسي والمادي المباشر. وتأتي السلوكيات الخارجية، والموصوفة بالاجتماعية لتضفي على تحققاتها اليومية بنى عمليةً قابلة للتأويل الأركيولوجي والجينالوجي الذي يقدم عنه مشروعُ «تاريخ الجنسانية» سرداً تاريخياً بنيوياً من نوع جديد، في كتبه الثلاثة التي ظل ينقصَها الكتاب الرابع؛ وهو «اعترافات الشهوة» وقد ألغاه

موتُ كاتبه الفجائي، بعد الاعلان عنه من ضمن برنامجه في مشروعه عن تاريخ الجنسانية.

يوسع **فوكو** من مفهوم القمع وآلياته حتى يمكنه أن يراه في كل ما من شأنه إدخال الجنس تحت شبكيات العلوم المادية والنفسية والتربوية والأخلاقية. إذ إن التحليلية التأويلية لقصة هذه العلوم وتدخلاتها المتنامية في أخص أسرار الحياة الفردية تكشف عن أشكال الاستراتيجيات التي اتبعتها مركبات السلطة والمعرفة من أجل إخضاع الجسد الإنساني، وإعادة تربيته وتوجيهه بما يحفظ في النهاية التوازن الديموغرافي والصحة الاجتماعية، ويتماشى مع تطورات أوضاع الانتاج وسوق العمل. بحيث يظل الفرد دائماً سواء في العصور المسيحية، أو البرجوازية والرأسمالية وحتى ما بعد العصور الصناعية المتأخرة، يظل الفرد هدفاً للتسلط على أسراره، وكشف خفايا ذاته، ومطاردة أدق أحاسيسه، حتى لا تفلت من الرقابة التي تخدمها العلوم وتقدم عنها كشوفاً معرفية أشمل وأدق في كل مرحلة من تقدم العلم بالنسبة لمراحله السابقة. فهذه المعارف تجعل قوام الشخص شفافاً مكشوفاً إلى أدق خلاياه تحت مجاهر التجارب والتحليلات والاستمارات. فالسلطة الحيوية تنتج منها وضدها سلطة رقابية، وذات فعالية في قولبة وسبك الشخصية الإنسانية بما يتناسب واستراتيجية السلطة العامة المنبثة في مختلف خلايا المجتمع والفرد ومؤسساتها الذاتية والموضوعية.

حتى التحرر الجنسي الذي بلغته أخيراً أوروبا فإنه يدخل في شبكية هذه الاستراتيجية الشمولية ولا يكاد يخرج عنها، بالرغم من كل مظاهره في التمرد وتجاوز الحدود وإشاعة شتى الانحرافات. فالطبيب الفيزيولوجي والمحلل النفسي والمرشد الديني والموجِّه الأخلاقي والتربوي هم فعلاء اجتماعيون ينفذون تعاليم وتوجيهات تلك الاستراتيجية الشمولية لمركّبات المعرفة والسلطة. يحددون مقاييس الخطأ والصواب، الصحة والمرض، حالات الاستواء والانحراف. ويجعلون سبيلهم إلى كشف ذاتية الفرد، وتوجيهها، تقنيات الاعتراف المشتقة أصلاً من الاعتراف المسيحي. فلا تتبقى رغبة للجسد خارج خطاب منظم ومصنف.

لكن كل ذلك لا يعني أن الفرد قادر على النجاة بذاته. وأنه يمكنه أن يبتكر خطابه الخاص، ويؤسس تقنيات شخصية يمارس من خلالها معرفته الخاصة بجسده، ورغباته ونوازعه الشخصية. فقد يمكن للاستراتيجية العامة للرقابة أن

تتمحسس وتدخل حس الفرد وجسده، ولكنها بالمقابل تخضع بدورها لتقنيات قد يبتكرها ويبدعها الفرد ذاته ويستخدمها لصالح تكونه الخاص. وهنا يعود تراث الفردانية ليزود الفيلسوف المعاصر بخبرات لا تنفذ في مجال احتيال الفرد ودهائه من أجل الفوز مجدداً بالحياة المختلفة. ذلك أن القسر الخارجي ليس دائماً عنفاً، في رأي فوكو، لا يمكن تزييحه وإزاحته. وهو بقدر ما يستخدم وسائل الإكراه حتى بالإقناع واستخدام الأنظمة المعرفية المتسربة إلى أعماق العقل الفردي، ويستعملها لتسهيل مهمة الهيمنة والقولبة، بقدر ما يفعل ذلك فإنه تتبقى لتقنيات ممارسة الذات فرصٌ حقيقية عديدة لإعادة الفصل في مركب المعرفة والسلطة، بين هذين الحدين والشطرين. واسترجاع منطوق المعرفة مجرداً عن حبائل السلطة، بهدف أن تغدو المعرفة باعثة على سلطتها الخاصة، أي قادرة حقاً على تنمية أنواع لا تُعَدّ ولا تُحصى من خطابات التحرر، تكافىء عدد الأفراد غير المتناهي، الباحثين عن ذواتهم، والمناضلين من أجل الفوز بها سليمةً معافاة، والتمتع بها كمصدر حقيقي ووحيد للحرية والحياة معاً. وهي تلك الحال التي تصبح فيها السلطةُ الحيويةُ مجرد قوة قووية، خارجةٍ سليمة من كل معارك إثبات الذات ونفيها، صناعةِ الذات واستلابها. إنه إنقاذُ مشروع الذات، من الأفخاخ والتي تترصده لتدمره أو تزيفه على الأقل حتى في عين نفسه.

* * *

لكن إذا أمكن لنا أن نكتشف من خلال أركيولوجيا ممارسة الذات نماذجَ العلاقات التي أقامها الإنسان المفكر مع ذاته، فإنه لا يزال أمام فوكو بصورة خاصة أن يحدد تلك العلاقة مع الجنسانية، مع الحياة الجنسية. إذ إن السؤال حول: أين تقع الجنسانية من الذات، وكيف تكون العلاقة مع الذات هي علاقة في الوقت نفسه مع الجنسانية، هذا السؤال، كما تنبه إلى خصوصية اشكاليته دولوز عند فوكو، فإنه يجيب عنه أن هذه العلاقة لا تقوم ولا تتبدّى إلاّ من خلال تحقق سلوكية الذات نفسها عبر الجنسانية، أو خلال الخطابات المتنوعة والمتصارعة للجنسانية سواء ضمن الأطر الاجتماعية والظروف التاريخية، أو عبر ظرف الفرد نفسه وآنية وجوده المباشر. هناك إذن نزوع نحو التشكل دائماً. وليس ثمة تشكّل جاهز أبداً.

فكما لا يمكن تعليم الفنان المبدع كيف يخلق سمفونيته أو لوحته، كذلك

فليست هناك تعاليم جاهزة ومعدّة لتجهيز الفرد بتقنيات معينة للفوز بذاته كقوة قووية. لكن بناء ـ **الداخل** ـ وتحقيق الثنية ـ ثنية الموج، في سطح الخضم، لا يتم إلّا وسط الخضم نفسه. بمعنى أن بناء العلاقة بالذات إنْ كانت تبدو في بدايتها حركةَ خلاص نحو الداخل، إلّا أنها ما أن يتم انبناؤها حتى تعود إلى الخارج، وتتورط من جديد في صراع السلطات التي هي معارف، والمعارف التي هي سلطات. فإن إنبناء الذات عبر توازن الاعتدال الذي دعا إليه **أفلاطون**، يساعد على إدارة شؤون المنزل، وتلطيف طواعية الزوجة، والمشاركة الإيجابية في مواطنية المدينة/ الدولة.

فما ينبغي أن ننبه إليه عبر هذه التأويلية التحليلية لإتيكا الذات أن الأصل هو في تحقيق انبناء الذات، وليس في التطابق معها. إذ لا يمكن للذات أن تنبني إلّا في ممارسة تقنيات العلاقة معها التي عليها أن تصل بما ليس هو متحقق منها بعد، أكثر من أن تتصل بما هو متحقق فعلاً. وتلك هي المسافة التي يقطعها فكر **فوكو** بعيداً عن مسلّمات عصره، سواء منها في مجال التحليل النفسي أو بقية العلوم الإنسانية المأخوذة بجدلية الهويات الذاتية، أكثر مما هي مهتمة أو دارية حقاً بما يمكن للذات أن تفعل وهي مجردة من (أل) التعريف، أي وهي ذات ـ بعيدة ـ عن أية ـ **ذاتية** (بالحرف الكبير)، أو **ذاتوية**، غير أنه، كما أُخذ على **هيدغر** أنه لم يستطع أن يميز بين الذاتية والذات، أو بين الذات والفرد فإن **فوكو** يظل أسير هذه اللعبة هنا كذلك وإلى حد ما. وقد شغل في كتابه «استعمال اللذات» بتصنيف حالات **تذويت الذات** ـ أو تحقيقها. ويأتي **دولوز** ليبرز هذا التصنيف على طريقته التي يحلو له عبرها الذهاب في تأويل الفوكونية إلى حدود الامتزاج المبدع بالدولوزية ـ إن صح التعبير ـ فإن فكرة أو مصطلح الثنية تغدو هماً رئيساً عند **دولوز** ليحل بها مشكلة خارجية الداخل، وداخلية الخارج. وهو يرى أن التذويت ليس هو إلّا حركة تثني الداخل على الخارج، أو بالعكس. وأن هناك أربعة أشكال من التثني التي تصلح في رأيه للتعبير عن أشكال انبناء «أو تذويت» الذات. فما يتعلق بالجانب المادي منها إنما يضمّه الجسدُ عند اليونان، وملذاتُه. غير أنه عند المسيحيين يغدو هو الشهوة، اللحمُ ورغائبه. والرغبة هنا تأخذ صياغة جوهرية مختلفة تماماً، عن مفهوم اللذة اليونانية، لأنه في حين تكون متعة الجسد عند اليوناني مقبولة ومُرحَّباً بها، شرط أن تخضع لمبدأ الاعتدال في معاناتها وفي أسلوب تحقيقها، فإن

المتعة تتحول إلى مفهوم الشهوة المحرمة في المسيحية المرادفة لأفعال الخطيئة أو المتسببة في حدوثها، والتي لا تلقى إلاّ حداً أدنى من القبول في تحويلها إلى مجرد واجب مكروه لإنجاب الأولاد والحفاظ على النسل البشري، دون أدنى تورط في عشق اللحم بحد ذاته.

أما الثنية الثانية، كما يعرضها **دولوز** تعبيراً مختلفاً عن تصنيف **فوكو** الأصلي، فهي المرتبطة بعلاقة القوى مباشرة. وهناك دائماً قاعدة وحيدة تقريباً تتثنى بموجبها علاقة القوى كيما تغدو علاقةً بالذات. وبالطبع لا تكون هذه العلاقة نفسها عندما ترتكز إلى قاعدة طبيعية فاعلة ـ كما كان الأمر عند اليونان ـ أو قاعدة إلهية (المسيحية) أو عقلانية أو جمالية (كما هي في عصور **الأنوار** وما بعدها).

«أما الشكل الثالث للتثني، فهو ثنية المعرفة أو الحقيقة، باعتبارها علاقة للحق بكينونتنا وعلاقة لكينونتنا بالحقيقة. بحيث تشكل شرطاً حاسماً لكل معرفة. ذلك هو تذويت المعرفة الذي يختلف فهمه وممارسته ما بين اليونان والمسيحية، ما بين **أفلاطون** و**ديكارت** أو **كانط**». وهنا المقصود أن انبناء الذات يأخذ أشكال كيانات مختلفة بحسب علاقتها بالمعرفة. فتغدو علاقتها بذاتها متمفصلة مع علاقتها بالمعرفة؛ حتى لا نقول إن بينهما رابطة السبب بالنتيجة.

يبقى أخيراً الشكل الرابع للتثني. ويحدده **دولوز**، تأويلاً **لفوكو**، بكونه علاقة أو ثِنْية الخارج. وهي العلاقة القصوى التي يدعوها **بلانشو**: «داخلية الانتظار». فمن طوية الذات على الخارج، أو الخارج على الذات، من هذه الطوية والثنية «تنتظر الذات أن يأتيها بطرق متباينة الخلودُ، أو بالأحرى الأبدية، أو السلام، أو الحرية، أو الموت. والانقطاع...» ويشرح **دولوز** هذه الثنيات الأربع على ضوء ذلك التوزيع المنطقي (من علم المنطق) الذي تنقسم إليه أنواع العلية أو مبدأ السببية. فالشكل الأول للتثني أو الثنية الأولى يقابل مبدأ العلية الغائية. ويقابل الشكل الثاني مبدأ العلية الصورية، والثالث مبدأ العلية التوليدية، والرابع مبدأ العلية المادية للذاتية أو للداخلية باعتبارها علاقة بالذات.

والمهم أن هذه العلاقات مع الذات أنها تعطي كذلك صيغاً معينة للعلاقة مع الجنسانية. وهي في مجملها تؤلف أشكال تذويت الذات، أي صبَّها في بنى محددة من العلاقة معها وفي ممارسة تقنيات تحقيقها في آن. أما التذويت المتحرر حقاً من

كل علاقات الذات الأركيولوجية السابقة هذه فإنه يظل واقعاً على مسافة معرفية زمنية ليست بعيدة رغم عمقها التاريخي، لأن لها حضورها الراهن بحيث يجد التذويت الحداثوي نفسه مجبراً على اختيار أحد أشكال التذويتين الرئيسين، اليوناني أو المسيحي. وهو ما يدفع إلى محاولات العودة في الآداب المعاصرة إلى أحد النموذجين بصورة مستمرة من أجل الفوز بذات غير ذاتوية. ومع ذلك تبرز النمذجة فيها يخيل للمرء أنه فرادةُ اختياره. وهو ما أطلق على ظاهرته المخرج الايطالي **أنطونيوني** هذه الوصفة: أننا نحن (الغربيين) مرضى بإيروس. . . - الاستشهاد **لدولوز** -.

هذه الثنيات الأربع التي تشكل أركيولوجيا الجنسانية وأشكال تقنياتها في ممارسة الذات إنما ترجع إلى التراث أكثر مما هي لها حضورها الراهن. ولذلك يستمر سؤال **دولوز**: ماذا يتبقى لنا نحن أبناء الحداثة من إمكانية علاقة جديدة أو متميزة بالذات تتجاوز تلك التقنيات.

لقد استهلكت أشكالُ العلاقة بالذات كلَّ نماذج الفردية السابقة ضمن تصالبات المعرفة والسلطة. فهل يمكن حقاً التأمل ببلوغ تلك اللحظة التاريخية التي فيها يمكن بناء الفرد خارجَ كل نماذجه السابقة. إن حالة الاستهلاك الراهنة التي تعيها الحداثة البعدية الحالية تجعل العلاقة مع الذات تبدأ من هذا الفراغ عينه، من اضمحلال التشكيلات الفردية القديمة وعدم قدرة أحدثها، وهي تلك التي عاصرت هجمة التحليل النفسي، خاصة في عهد **لاكان**، على تصحيح العلاقة مع الذات، وذلك بنقل مركز الاهتمام من **اللذة** إلى **الرغبة** أو الشهوة. إلّا أن **لاكان**، كما رأينا، لم يستطع، ومثلما كشف **فوكو**، أن يفصل إبستمولوجياً أولاً بين منهجّية **فرويد** - التي بقي متعلقاً بها، وممارساً لها، باعتباره محللاً نفسياً أساساً - وبين اشكالية النقلة النوعية من اللذة إلى الشهوة أو بالعكس التي تبني الذات على أساس التعبير عنها، النطق بها، والسلوك نطقياً - لسانياً من خلالها، وعلى الرغم من صعوبة التمييز حقاً بين الرغبة (الشهوة) واللذة أو المتعة من وجهة تحليلنفسية، إلّا أنه على الصعيد الأنتولوجي، فإن المتعة تشغل حيزاً؛ فهي من عالم محدد موقعياً. إنها فكرة تحقق الذات خارجياً. فالمتعة مَوَاقِعيّة في حين أن الرغبة تجريدية أو على الأقل غير مواقعية، حتى لا نقول غير محايثة. والرغبة ليست زمانياً سابقة للمتعة. ليست هي تاريخها ولا هي صانعتها. . . حتى لا نقول إنها علّة لها مولِّدة ومكوِّنة.

بل إن مواقعية المتعة هي التي تبنين ممارسة الذات، تجعلها تجد نفسها خارجاً منها، في هذا الموقع الذي تذهب إليه وتتحقق فيه. إنها ثِنْية الداخل على الخارج من أجل أن ينثني الخارج على الداخل. فتتجسد هذه التمفصليةُ فيما يُبَنْيِنُ الذاتَ ويقدمها خارجية/ داخلية، وبالعكس. عندئذ يمكن أن ينظر إلى هذا الانبناء الراهن عبر مواقعية اللذات على أنه قد يكون لهذه اللذات ثمة تاريخ وراءها، ندعوه الرغبة، ولكن بعد أن تتحقق.

فإن أركيولوجيا الجنسانية خلال الحقبة المسيحية إنما كانت تَعْدُم المتعةَ انسجاماً مع منطلقها الأيديولوجي الذي لا يرى للذات ثمة موقعاً، لأن هذا الموقع في الأقل غير موجود، باعتباره غير مشروع، مجرد «خطيئة». فارتداد المتعة إلى جذر الرغبة أو الشهوة يجعلها حبيسة في ذلك المكان المجرد من الذات، الذي لا موقع فيه. وبذلك، تزول العلاقة التمفصلية بين الداخل والخارج، حين ينعزل الداخل في داخله. ويغدو اسمه ذاك معرضاً للاضمحلال لانتفاء العلاقة، بعد أن ينعدم أحدُ طرفيها وهو الخارج. فأي داخل ذاك الذي لا خارج يقابله. أو بالأحرى أي خارج ذاك الذي يقابله داخلٌ مسكون برغبة مضادة متعالية تحاول أن تقمع لحمه إلى حد إزالته من الوجود.

إن تاريخ أركيولوجيا الجنسانية كما عرضه فوكو وقبل أن يضع تصميماً على تجاوز نُصُبه وحفرياته، إنما كان ينيط تقنيات ممارسة الذات بواحد من كلا النموذجين المطروحين، اليوناني أو المسيحي. لكن ما تصمّمه الفردية الحداثية هو ألا تكون تارة مع المتعة ضد الرغبة، أو مع الرغبة ضد المتعة. فهنا، مع الاعتراف بكل ساحات الصراع المشرّعة دائماً بين علاقات القوى والمعارف، وعِقَدهما وأوامرهما، فإن ثمة مطمحاً لنقل الفكر إلى الساحة التي أُبعد عنها دائماً وهي أنه فكر الخارج، فكر الضوء والصوت. الضوء الواقع على أشياء دائماً ومفرداتٍ، والصوت الذي يجعل الأشياء تتكلم. والذات ليست مصدراً ولا مركزاً للشروط أو الظروف المطلقة، بقدر ما هي مُشْتَقٌّ كلامي. إنها قد تكون مركزاً تتصالب عندها الأضواء والأصوات. ولكنها هي في حد ذاتها أحد هذه الأضواء والأصوات. وقد تكون من أهمها. فهي مفردة من بين المفردات الأخرى التي تنبني عبر الاشارات اللغوية التي تطمح إلى أن تحل محل المفردات والأشياء جميعاً بما فيها مفردة الذات، باعتبار أن هذه الإشارات نفسها إنما تتشكل ضمن شبكيات علاقات القوى والمعارف. فهل

ثمة بُعْدٌ آخر تستطيع الذات من خلاله أن تخترق هذه الشبكيات وتبني علاقة مع ذاتها لا تمرّ عبر علاقة السلطة أو علاقة المعرفة.

لكن مع ذلك يبقى هذا السؤال معرفياً (إبستمولوجياً) ويذكّر دائماً بأسئلة **كانط** الثلاثة الرئيسية. ويعلم هذا **فوكو** جيداً وهو يعيد إنتاج الابستمولوجيا الكانطية كلها عبر كتابه العمدة (الكلمات والأشياء). فإذا كانت الإشكالية لم تتغير إلاّ أن موضوعها هو الذي ينتقل عند فوكو من البحث في مبادىء المعرفة، إلى ظروف تكون المعارف ذاتها، شرط ألاّ نجعل الظروف تختلف لفظياً فقط عن المبادىء. إذ إن التغيير لا يقع فقط على بنى المعارف. ولكن شروطها أو ظروفها هي التي تتباين كذلك ولا تعلو فوق معطيات الصوت والضوء. وكل ما تهدف إليه أركيولوجيا **فوكو** لا أن تدلّنا فقط على بُنى المعارف وتكوناتها المتباينة إلى ما لا نهاية، ولكنها تريد أن توصلنا كذلك في أرض المعرفة العذراء، أي أرض الخلاء تلك التي تتخلل المساحات والشقوق المهملة ما بين المعارف الكبرى، وقد صارت أنصاباً وتماثيل للتأمل والعبادة.

وهنا على صعيد ممارسة الذات فإن استعادة العلاقة البريئة معها إنما تتطلب تجاوز كل الأبنية الكلامية اللغوية التي اعتادت أن تعرفنا بها. لكن ذلك لا يعني أبداً ألا تكون الذات مجرد مشتق لغوي دائماً، لأنه في الحقيقة ليس وراء هذا المشتق ما يتقوَّم ذاتاً أو ذاتية، وإنما فرداً لا يملك إلاّ جسداً. وهذا الجسد هو الذي يكتشف الضوء وما يضيء، والصوت وما يصدر عن الصوت أو يأتي إليه. ويبقى سبيلنا إلى اكتشاف المساحة الوحشية التي تقع قبل أو وراء كلٍ من السلطة والمعرفة، إنما ينطلق من هذه الثنْيَةِ المختلفة للداخل على الخارج، وللخارج على الداخل، التي هي من سر الفرد وحده، من طرحه لذاته باعتباره اشكالية تخصه هو وحده، وتظل تنبىء عن لغزه الخاص المحايث له، والمتكون بتكوينه. هنا يشرع الفرد باكتشاف قوته غير المدينة لأية علاقة قووية سلطوية أخرى. ليس لها من صفة إلاّ كونها القوة المنتمية إلى تحققها الخاصة، قوة قووية.

إذن تبدأ ممارسة الذات من الابستمولوجيا لتنتهي إلى الاستراتيجيا، كما يلاحظ **دولوز**. والشبكة التي سوف تشتغل عليها وفيها استراتيجية انبناء الذات تحددها

ثلاثة أبعاد هي هذه الذات التي لم تتكون بعد ـ ولا تتكون نهائياً ـ والمعرفة ثانياً. والسلطة ثالثاً. هي أبعاد متناضدة وليست مُتَضمَّنة بعضها في البعض الآخر. وهي محتاجة دائماً إلى مساحة الزمن لأنها تاريخية قابلة دائماً للتغيير والاختلاف، ولا تخضع لأية شروط أو مبادىء أو ماهيات قبلية ومطلقة. بل هناك دائماً حركة الجذب والنبذ المحتاجة دائماً إلى المحايثة، إلى المواقعية لتشغل دائماً الحيزات غير الاستقطابية بين الذات الفارغة من أية ذاتية قبلية، وبين العالم الذي يكاد يولد مجدداً من داخل الخارطة الاستراتيجية التي تبنيها ممارسة الذات لتقنيات تحققها، وفق ما تكتشفه أو ما تستطيع أن توقعه من خروقات واختراقات في الشبكيات **الذاتوية/ المعرفية/ السلطوية** المتورطة فيها بدءاً منها، واستمراراً فيها. مثل هذه الاستراتيجيا تتيح تشكّل مركز مقاومة معينة داخل المشروع الثقافي الغربي نفسه، وإزاء عصر الرأسمالية في مراحلها الاستهلاكية التي تسدد ليس موطنها الأصلي فقط، بل العالم أجمع بما فيه من مراكز المعارضات الأيديولوجية السابقة. فينزاح موقع المعارضة من الأيديولوجيا الطوبائية إلى الفردانية النرجسية. تتفتّتُ المراكزُ الكليانية في شطريها الرأسمالي والأيديولوجي، لتبرز مراكزُ بدون مركزيات، أفرادٌ بدون فرديات، مفرداتٌ بدون جماعيات.

عندما يغدو الفرد قادراً على رؤية وسماع أضواء وأصوات **مواقعيته**، يشرع في اكتشاف **برانِيته وبرِّيَتَه**، تغدو إشكالية وجوده هي مسألةُ إبداع وليست تعلّميَة اتباع. تبطل احتكارية الفن. يغدو كل فرد مشروع فنان لا يُقولبه أحدٌ. ويصير الوجود هو فن إبداع الفرد، جماليةَ وجود. إنها اليوتوبيا الجمالية (الاستطيقية) التي لا يجوز أن تظل مؤجلة إلى ما بعد اليوتوبيات الأيديولوجية الأخرى. فإذا كان التاريخ الراهن يبرهن على استحالة تحقق لهذه اليوتوبيات، فإنه يتبقى حظٌ ما لأن ينفرد الفرد بصنع جماليته الخاصة على الأقل.

وفوكو هو الذي أجاب شارحَيْه في آخر حديث معهما على سؤال: وماذا ستفعل بعدُ.. [أي بعد الانتهاء من كتبه الثلاثة في تاريخ الجنسانية] قال: سأهتم بذاتي...

مطاع صفدي

I ـ الفصل الأول:

نحن: الفكتوريين

لعلنا تحمّلنا طويلاً نظاماً ڤكتورياً، وربما ما زلنا نتحمله حتى اليوم. فقد تكون المرأة الامبراطورية المتزمّتة قد انطبعت صورتها على شعار جنسانيّتنا، متحفظة بكماء، منافقة.

حتى بداية القرن السابع عشر، شيء من الصراحة كان لا يزال رائجاً، على ما يقال. فالممارسات لم تكن تبحث عن السرّية، والكلمات كانت تقال دون تكتّم مفرط، ويُفصح عن الأشياء دون إفراط في الإخفاء. ويتعامل الناس مع المنكر في إلفة وتسامح. كانت قواعد البذاءة والمجون والفحش ليّنة إذا ما قارنّاها بقواعد القرن التاسع عشر. إشارات مباشرة، كلمات لا خجل فيها، معصيات في وضح النهار، أجسام عارية للجنسين تتشابك، أطفال وقحون يطوفون في حرية، ولا خوف من إثارة الشكوك وسط قهقهات الكبار، تستدير الأجسام على نفسها في رقصة جنونية.

تَبِعَ وَضْحَ النهار هذا غَسَقٌ سريع إلى أن خيمت الليالي الرتيبة للبورجوازية الڤكتورية. فيحبس الجنس آنئذٍ بعناية. ينتقل. تصادره العائلة. تستوعبه كلياً فيما للإنجاب من وظيفة جادة. فحول الجنس يصمت الناس. والزوجان، شرعيان منجبان، وهما يصنعان القانون. يقيمان المعيار. يحفظان الحقيقة. ويحتفظان بحق الكلام مع احتكار مبدأ السر. في الحيز الاجتماعي، كما في قلب كل منزل، هناك

مكان واحد للجنس معترف به، ولكنه نافع وخصب: إنها غرفة الأبوين. وكل ما عداه عليه أن يمّحي. [إذ تحل هنا] لياقة المواقف التي تتجنب [كشف] الأجساد. كما أن احتشام الكلمات يبيّض الخطاب. أما العقيم، إذا ما أصرّ وعرض نفسه للعيان، فإنه يتحول إلى الشاذ، ويُفرض عليه وضعه [ذاك كشاذ]، ويتعرض للعقوبات(*).

ما لا يهدف إلى الإنجاب، أو ما يُجمّله الإنجابُ، فإنه يفقد وجوده وحقه في الوجود، وحق التعبير عنه أيضاً. فهو مطرود، ومحذوف، ومحكوم عليه بالصمت في آنٍ معاً. فليس هو غير موجود فقط، بل عليه ألا يوجد، ويعمل على إخفائه ما أن يكون له أدنى ظهور ـ سواء بالكلمات أو الأفعال ـ. فالأولاد، مثلاً، نحن نعلم تماماً أن ليس لهم جنساً: وذلك هو السبب في أن يحرم الجنس عليهم، وهو سبب في أن يُمنعوا من الحديث عنه، وفي أن يغمض الكبار عيونهم ويسدون آذانهم حين يبرزه الأولاد إلى العلن، سبب في فرض صمت شامل ومطبق. تلك هي خصائص القمع التي تميزه عن الممنوعات التي يحافظ عليها قانون الجزاء: إذ يعمل القمع كحكم على الشيء بالزوال كإلزام، إنما أيضاً كتأكيد لعدم الوجود، وكأن لا شيء يجب أن يقال، أو يشاهد، أو أن يعرف عن كل هذا. هكذا، في منطقه الأعرج، يسير نفاق مجتمعاتنا البورجوازية. لكنه يضطر إلى إعطاء بعض التسهيلات. إذا كان لا بدَّ من إعطاء مكان لأعمال الجنس غير المشروعة، فلتذهب ولتحدث ضجيجها في مكان آخر، حيث يمكن إدراجها في دوائر الاستثمار وجني الأرباح، إن لم يكن في دوائر الانجاب. البيت المغلق ودار الصحة سيكونان مكانَيْ تسامح: المومس، والزبون، والقواد، الطبيب النفساني، ومريضه الهستيري. هؤلاء «الفكتوريّون الآخرون» كما يقول **ستيفان مركوس** (Marcus) نقلوا خفية اللذة ـ التي لا تُسمّى ـ إلى إطار الأشياء المهمة. هناك يتبادل المذكورون الكلمات والاشارات المسموح بها، ويدفعون ثمنها باهظاً. هناك، وهناك فقط، يحق للجنس المتوحش أن يتمتع بأشكال من الواقع، أشكال كأنها معزولة في جزيرة، بأنماط من

(*) العقيم هنا: يُقصد به استخدام الجنس لذاته. وبالطبع فإن الممارس لهذا الهدف يتعرض لتحريم الأخلاق وعقاب القانون، [م].

الكـلام، من الخطاب السرّي، المحـدود، والمرمّـز. في مكـان غـير هـذا المكـان، تفرض النزعة التطهـيرية العصريـة مراسيمهـا الثلاثـة: تحريـم، لاوجـود، صمت مطبق.

هل نحن تحررنا حقاً من هذين القرنين المديـدين، حيث كان تـاريخ الجنسـانية ينبغي أن يقرأ أولاً باعتباره تتابعاً لقمع متنـام؟ فيقال لنـا إننا لم نتجـاوزها بعـد إلا قليـلاً. ولعلنـا قد فعلنـا ذلك بعض الشيء بفضـل **فرويـد**. ولكن بـأي قـدر من الحذر، والاحتراز الطبي، وبأي قـدر من الضمان العلمي لـوقوع أقـل ضرر، ومن الاحتياطات للإبقاء على كل شيء حبيس الحيز الأكثر أماناً وخفـاء، دون أي خوف من أن يتعدى حدوده بين الخطاب والسرير: ولكن ثمة قليل من الهمسات المفيـدة فـوق سرير. وهل من الممكن أن تسير الأمور عـلى غير هـذا النحو؟ يـوضـح لنـا بعضهم: أنه إذا كان القمـع منـذ العصر الكلاسي حقـاً يشكّـل صيغـة العلاقـة الأساسية بين السلطة، المعرفـة والجنس، فإننـا لا يمكن أن نتجاوز ذلـك إلا بثمن باهظ: فما كان علينا أقل من (اقتراف) مخـالفة القـانون، وإلغـاء المحرمـات، ومن هجمـة الكلام [كشف الحقـائق]، وإعادة اللذة إلى مكـانها من الواقـع، و[إقامـة] نـظام اقتصاد جـديد لإواليـات السلطة: ذلك أن أقـلَّ وميض للحقيقة إنمـا يخضع لشروط سياسية. فكـل هذه المفـاعيل لم يكن بـالمستطاع تـوقعها من مجـرد ممارسـة طبية، ولا من خطاب نظري، حتى لو كـان دقيقاً. لـذلك فنحن نعـارض محافـظة فرويد، والوظائف التطبيعية [العلاجية] للتحليل النفسي، وكل هذا الخجل الـذي كان يختفي تحت جموحات **رايش**(*) النزقية، وكل نتائج الدمج الاجتـماعي التي أحدثهـا «علم» الجنس، أو الممارسات المشبوهة للسيكولوجيا.

هذا الخطاب حول القمع الحديث للجنس يبدو مقنعـاً، لأنه من السهـل الأخذُ به. فثمة ضمانة خـطيرة تاريخيـة وسياسيـة تحميه. إذ إننـا حين نجعـل ولادة القمع ترجع إلى القرن السابع عشر، بعد مئات السنين من الهواء الطلق، والتعبـير الحر، فـإننا نفـرض عليه أن يـتزامن مع نمـو الرأسمـالية: فـالقمع والنـظام البورجـوازي

(*) وليم رايش من مـدرسة فـرنكفورت الـذي أطلق الثورة الجنسيـة خـلال النصف الأول من القـرن العشرين، ونادى بالتحرر الجنسي الكامل كأساس لرفض الفاشية والنظام الطبقي. (م)

يشكّلان جسماً واحداً، أخبار الجنس ومعاكساته تنتقل فوراً إلى التاريخ الاستعراضي لأنماط الانتاج، وتتبّدد تفاهتها. ويظهر من جراء ذلك أساس تفسيري: إذا قُمع الجنس بمثل هذه الشدة، فلأنه لا يتلاءم مع العمل العام والمكثَّف. ففي الحقبة التي تُستثمر فيها قوةُ العمل بشكل منهجي، هل كان من الممكن أن يسمح لها بالتشتّت في الملذات، غير تلك المقتصرة على الحد الأدنى التي تسمح لقوة العمل بالتجدُّد(*)؟

لعله ليس من السهل حل رموز الجنس وآثاره. وهكذا، على العكس، فحين يعاد ربط القمع من خلال تطور الرأسمالية، فإنه سيكون من الأسهل القيام بتحليله. فنجد أن قضية الجنس ـ حرّيته، وكذلك مالنا من معرفة عنه، وما لنا من الحق في الكلام عنه ـ مرتبطة ارتباطاً مشروعاً بشرف قضية سياسية! فالجنس هو أيضاً يندرج في إطار المستقبل. ولعلّ الفكر المتشكك يتساءل فيما إذا كانت كل هذه الاحتياطات العديدة المتخذة من أجل منح تاريخ الجنس هذه الرعاية الكبيرة، لا تزال أيضاً تحمل آثار التحشم القديمة، كما لو أن هذه العلاقات المتبادلة بينهما [أي بين الجنس والتحشم] ينبغي لها ألا تكون أقل تقديراً حتى يكون خطاب الجنس ممكناً أو مقبولاً.

ربما هناك سبب آخر يجعل، بالنسبة لنا، التعبير عن علاقات الجنس والسلطة في إطار القمع مفيداً: وهو أنه بوسعنا أن نسمي هذه الفائدة ربحَ المتكلّم. إذا كان الجنس مقموعاً أي محكوماً عليه بالمنع، باللاوجود والخرس، فإن مجرد الكلام عنه، والكلام عن قمعه، يكاد يتخذ شكل عصيان مقصود. من يتحدث عن قمع الجنس يضع نفسه إلى حدٍ ما خارج السلطة، يستعجل القانون، يستبق ولو قليلاً الحرية المستقبلية. لذلك يتحدث الناس اليوم عن الجنس بمثل هذا الاحتفاء. والديموغرافيون الأولون [المختصون في إحصاءات الشعوب] وأطباء القرن التاسع عشر النفسيون، حين كانوا يذكرون الجنس، كانوا يستميحون العذر من قرّائهم، لأنهم مضطرون أن يسلّطوا انتباههم على موضوعات دنيئة وتافهة إلى هذا الحد. أمّا نحن، منذ عشرات السنين، فلا نكاد نتحدث عن الجنس بدون شيء من

(*) نقد ساخر موجه إلى التفسير الماركسي الذي يربط قمع الجنس بنشوء البرجوازية وتقسيم العمل. (م)

الزهو والتكلّف: شعور يتحدى النظام القائم، نبرة صوت تشير إلى أننا نعرف أن موقفنا هدّام، اندفاع نحو إبعاد شبح الحاضر، ومناداة مستقبل نشعر أننا نساهم في تقريبه. شيء من الثورة، من الحرية الموعود بها، من العصر القريب يسود فيه قانون آخر، يجتاز في يسر خطابنا حول قمع الجنس. وبذلك تعاد الحياة في هذا الخطاب إلى وظائف النبوءة التقليدية القديمة. الجنس الجيّد سينتشر غداً. وباعتبار أننا نؤكد هذا القمع، فإنه يمكننا أيضاً أن نعمل على أن نجمع سراً، ما كان الخوف من التعرض للسخرية أو مرارة التاريخ يمنع غالبيتنا من الدنو منه: وهما الثورة والسعادة، أو الثورة أو جسد آخر أشد يفاعة وأكثر جمالاً، أو أيضاً الثورة واللذة. فالتحدث ضد السلطات، قول الحق، الوعد بالمتعة؛ الربط بين نور الحقيقة والتحرر والمتع الكثيرة، إنشاء خطاب تجتمع فيه الرغبة في المعرفة، إرادة تغيير القانون، والأمل في دخول فردوس الملذات: هذه هي الأمور التي تدعم فينا الاندفاع نحو الحديث عن الجنس باستخدام عبارات القمع. هذا أيضاً ما يفسِّر ربّما القيمة التجارية التي تنسب ليس فقط إلى كل ما يقال عن قمع الجنس، بل أيضاً إلى مجرَّد الإصغاء إلى الذين يريدون إزالة آثاره. فنحن في النهاية، الحضارة الوحيدة التي يتلقى فيها أتباعها مكافأة مقابل إصغائهم لكل إنسان يسرّ إليهم حديثاً عن جنسه: كما لو أن الرغبة في الكلام عن الجنس، والفائدة المرجوة من سماع هذا الكلام، قد تجاوزتا بعيداً جميع إمكانيات الإصغاء مما جعلتا بعض الناس يؤجرون آذانهم.

ولكن، أكثر من هذا التأثير الاقتصادي، يبدو لي أساسياً وجودُ خطاب في عصرنا، حيث يترابط معاً الجنس وكشف الحقيقة، وقلب قانون العالم، والاعلان عن قدوم يوم آخر، والوعد بنمط من أنماط السعادة. اليوم، الجنس هو الذي يشكِّل ركيزة لتلك الصيغة الهَرِمة المألوفة والهامة في الغرب، صيغة التبشير والوعظ. منذ بضع عشرات من السنين، اجتازت مجتمعاتنا حركةُ وعظٍ جنسيّ كبيرة ـ كان لها لاهوتيوّها البارعون وأصواتها الشعبية ـ. جَلَدَتْ النظامَ القديم، كشفت ألوان النفاق، تغنّت بحق المباشر والواقع، وجعلت الناس يحلمون بمدينة فاضلة أخرى. فَلْنَتَفَكَّرْ في الوعّاظ من الرهبان الفرنسيسكان. ولنتساءل كيف حصل أنّ الغنائية والشعور الديني اللذين رافقا طويلاً المشروع الثوري قد اتجها،

إلى حدٍ ما على الأقل، نحو الجنس في المجتمعات الصناعية والغربية.

فكرة الجنس المقموع ليست إذاً قضية نظرية وحسب. وعليه، فإن التأكيد على أن الجنس لم يُكبح بصرامة أشدّ إلاَّ في عصر النفاق البورجوازي المنصرف إلى العمل وجني الربح، يلتقي مع خطاب مطنب يهدف إلى قول الحقيقة عن الجنس، إلى تبديل اقتصاده في الواقع، إلى إسقاط القانون الذي يتحكَّم به، وإلى تغيير مستقبله. فالتعبير عن وجود القمع وصيغة التبشير يرتبطان ببعضهما بعضاً، ويدعم أحدهما الآخر بالتبادل. فالقول إنَّ الجنس ليس مقموعاً، أو بالأحرى القول، إن المسافة بين الجنس والسلطة ليست صلة قمعية يوشك أن يكون مفارقة عقيمة ليس إلاَّ. إذا قلنا ذلك لا نكون فقط قد أنكرنا حقيقة مقبولة، بل نكون قد مضينا عكس الاقتصاد، وكل «المصالح» الخطابية التي يتضمنها.

في هذا الموضع، أودُّ أن أضع سلسلة التحليلات التاريخية التي يشكل كتابي هذا، في آن واحد، مقدمة لها وتحليقاً أولياً فوقها: أريد الكشف عن بعض نقاط لها دلالة تاريخية وإثارة بعض معضلات نظرية. فالمقصود إجمالاً هو تساؤل عن حالة مجتمعٍ، يؤنِّبُ نفسه بصخب على نفاقه، يتحدَّث مطوَّلاً عن صمته، يفصِّلُ ما لا يقوله، يهاجم السلطات التي يمارسها ويَعِدُ بالتحرُّر من القوانين التي سيَّرته. لا أريد فقط أن أستعرض الكلام حول هذه الخطابات فحسب، بل أريد أن أتعرض للإرادة التي تحملها، وللنية الاستراتيجية التي تساندها. السؤال الذي أود أن أطرحه ليس: لماذا نحن مقموعون، ولكن لماذا نقول إننا مقموعون بمثل هذا الإصرار، بمثل هذا الحقد؛ ضدّ ماضينا الأقرب، ضد حاضرنا، وضد ذواتنا؟ عبر أية دورة لولبية توصّلنا إلى التأكيد بأنَّ الجنس منكر، إلى إظهار جهاراً أننا نخبّئه، إلى القول بأننا نكتمه ـ نقول ذلك بكلمات صريحة، ساعين إلى كشف ذلك في واقعه الأكثر عراءً، وأن نؤكدّه في يقينية سلطته وتأثيراته؟ لنا الحق، بكل تأكيد في أن نتساءل لماذا ربط الناس بين الجنس والخطيئة زمناً طويلاً إلى هذا الحدّ ـ ولكن يجب علينا أن نرى كيف حصل هذا الربط، وأن نتجنّب القول بصورة عامة ومتسرعة إن الجنس كان «مداناً» ـ. إنما ينبغي التساؤل أيضاً لماذا ندين أنفسنا إلى هذا الحد لكوننا صنعنا من الجنس خطيئة في ما مضى؟ عبر أية طرق وصلنا إلى الشعور بأننا «مذنبون» تجاه جنسنا؟ وإلى أن تكون حضارةٌ فريدةٌ بما يكفي لتدّعي

أنها ارتكبت «خطيئة» في الماضي، ولا تزال ترتكبها اليوم ضدّ الجنس عن طريق سوء استعمال السلطة خطأً، كيف حدثت هذه النقلة التي حين أدعت تحريرنا من طبيعة الجنس الآثمة، فإنها حملتنا خطأً تاريخياً كبيراً، لهذا السبب بالذات، وهو تخيل الطبيعة الخاطئة، واستخلاص نتائج كارثية من هذا الاعتقاد؟

سيقولون لي إنه إذا كَثُر اليوم عدد الذين يؤكدون وجود هذا القمع، فذلك لأنه واضح تاريخياً. وإذا كان الناس يتكلمون عن القمع بهذه الوفرة، ومنذ عهد بعيد، فذلك لأنَّ القمع راسخ في العمق، ولأن له جذوره وأسبابه المتينة، ولأنه يؤثر على الجنس بشدة، بحيث لا تستطيع إدانة واحدة أن تخلّصنا منه. فلن يكون العمل إلّا طويلاً. سيكون طويلاً لأن مزيّة السلطة ـ خصوصاً السلطة التي تعمل في مجتمعنا ـ هي في أن تكون قمعية، وأن تقمع بانتباه خاص الطاقات غير المجدية، والملذات الحادة وأنواع السلوك الشاذة. يجب إذاً أن نتوقَّع أن تكون نتائج التحرّر من هذه السلطة القمعية بطيئة الظهور. فعملية التحدُّث عن الجنس بحرية، وقبوله في واقعه، هو مشروع يتعارض مع مسار تاريخ بلغ عمره اليوم ألف سنة، كما أنه يتعارض مع الإواليات الذاتية للسلطة، بحيث سيراوح هذه المشروع طويلاً في مكانه قبل أن ينجح في مهمته.

والحال، أنه بالنسبة لما سأسميه هذه «الفرضية القمعية» يمكن إثارة ثلاثة شكوك كبيرة:

الشك الأول: هل قمع الجنس بداهة تاريخية واضحة فعلاً. هل إن ما ينكشف للنظرة الأولى ـ وما يخولنا من ثمَّ بطرح فرضية للانطلاق ـ هل هو حقاً تشديدُ أو إقامةُ نظام لقمع الجنس ابتداءً من القرن التاسع عشر؟ هذا السؤال تاريخي صرف. الشك الثاني: هل أن آلية السلطة، خصوصاً السلطة التي تُمارس في مجتمع كمجتمعنا، هي في جوهرها ذات طبيعة قمعية؟ هل الحظْر والرقابة والإنكار هي حقاً الأشكال التي تمارس بها السلطة في كل مجتمع بوجه عام، وفي مجتمعنا بوجه خاص؟ هذا السؤال تاريخي ـ نظري. وأخيراً الشك الثالث، هل أن الخطاب النقدي الذي يوجَّه إلى القمع يجابه آلية سلطوية عملت حتى الآن ـ دون اعتراض ـ لتقطع عليه الطريق، أم أنَّ هذا الخطاب النقدي هو جزء من الشبكة

التاريخية ذاتها، التي يشجبها (ويحورها طبعاً) بتسميتها «قمعاً»؟. هل ثمة قطيعة تاريخية بين عصر القمع وبين التحليل النقدي للقمع؟ هذا السؤال تاريخي ـ سياسي.

حين ندخل هذه الشكوك الثلاثة لا ينبغي فقط أن ننشيء فرضيات مضادة، موازية للفرضيات الأولى. في اتجاه معاكس ليس المقصود هو القول إن الجنس، بدلاً من أن يُقمع في المجتمعات الرأسمالية والبورجوازية، فقد تمتّع على العكس بنظام حرية دائمة. ليس المقصود هو القول: إن السلطة في مجتمعات مثل مجتمعاتنا، هي تسامحية أكثر منها قمعية، وإن النقد الذي يوجَّه إلى القمع قد يتّخذ شكل قطيعة، وإنه جزء من سياق أقدم منه بكثير، وأن هذا النقد سيظهر ـ وفقاً للمعنى الذي نعطيه لقراءة هذا السياق ـ كمرحلة جديدة في تخفيف النواهي، أو كشكل أكثر تكتُّماً، أو دهاء من أشكال السلطة.

الشكوك التي أود أن أجابه بها الفرضية القمعية لا تستهدف الإثبات بأنها خاطئة، بقدر ما تستهدف وضعها من جديد في اقتصاد عام للخطابات حول الجنس داخل المجتمعات الحديثة منذ القرن السابع عشر. لماذا تكلّم الناس على الجنس، وماذا قالوا عنه؟ ما هي آثار السلطة المستقرأة فيما كان يقال عن الجنس؟ ما هي الصلات التي كانت تربط هذه الخطابات بآثار السلطة، وبالملذات التي كانت مستثمرة من قبل السلطة والخطابات؟ أية معرفة كانت تتكوَّن انطلاقاً من ذلك. . . وباختصار، علينا أن نحدد نظام **السلطة ـ المعرفة ـ اللذة**، في سيرورته ومبررات وجوده، الذي يدعم لدينا الحديث أو الخطاب حول الجنس عند البشر. من هنا فإن النقطة الجوهرية (في مرتبتها الأولى على الأقل) ليست تماماً في أن نعرف ما إذا كان يقال للجنس نعم أو لا، وما إذا كان موضوع تحريم أم إباحة، ماذا كنا نؤكد أهميته أم ننكر آثاره، وإذا كانت تُهَذَّبُ أم لا الكلماتُ التي تستخدم للدلالة عليه. بل هي أن نقيم الاعتبار لواقع التحدث عنه، للأشخاص الذين يتحدثون عنه، للأماكن ولوجهات النظر التي ينطلق منها الحديث عنه، للمؤسسات التي تحض على الحديث عنه، التي تخزّن ثم توزع ماذا قال عنه. باختصار، فإن «النقطة الخطابية» الاجمالية هي «وضع الجنس في خطاب». من هنا أيضاً ستكون النقطة الهامة هي أن نعرف تحت أية أشكال، وعبر أية قنوات، وخلال الانزلاق في أية

خطابات، قد توصلت السلطة إلى تضرفاتها الأكثر دقة وفردية؟ وأية طرق سمحت لهذه التصرفات ببلوغ أكثر أشكال الرغبة ندرة وصعوبة في الإدراك. كيف تنفذ إلى السلطة اليومية وتراقبها؟ كل ذلك مع ما يستتبعه من نتائج قد تكون الرفض، والصدّ، والتشنيع، وقد تكون أيضاً الحضّ والتقوية؛ أي أن المهم هو باختصار: معرفة «تقنيات السلطة متعددة الأشكال». من هنا، أخيراً فإن النقطة الهامة لن تكون هي التقرير في ما إذا كانت هذه النتاجات الخطابية، والآثار السلطوية، تقود إلى تشكيل حقيقة الجنس، أو، بالعكس، إلى صوغ أكاذيب معدّة لإخفائها، إنما ستكون إبرازَ «ارادة المعرفة» التي تقوم بآن معاً مقام الركيزة والأداة لتلك الخطابات والآثار.

يجب أن نتفاهم جيداً؛ أنا لا أدّعي أن الجنس لم يُمنع، أو يُلغى، أو يُقَنَّعْ، أو يُنكر منذ العصر الكلاسيّ. حتى إنني لا أؤكد كذلك أنه قد عومل منذ ذلك الحين بأقل مما كان عليه سابقاً: لا أقول إن تحريم الجنس هو خداع، ولكنه هو خداع عندما نجعل من تحريم الجنس العنصرَ الأساسي والمكوّن، الذي يستطيع المرء انطلاقاً منه يمكن أن يكتب تاريخ ما قيل عن الجنس ابتداء من العصر الحديث. إن جميع هذه العناصر السلبية ـ دفاع، رفض، رقابة، إنكار ـ التي تُجمّعها الفرضية القمعية في آلية مركزية كبرى معدّة للرفض، ليست سوى أجزاء لها دور موضعي، وتكتيكي، تلعبه في عملية صياغة خطاب، وفي تقنية سلطة، وفي إرادة معرفة التي هي أبعد من أن تقتصر على تلك العناصر.

خلاصة القول، أريد أن أفصل تحليل الامتيازات التي تُمنح عادةً لاقتصاد الندرة، ولمبادىء التندير، لأبحث، بالعكس، عن مراتب الإنتاج الخطابي (الذي يتضمّن طبعاً فترات صمت)، وانتاج سلطوي (الذي تكون وظيفته المنع أحياناً)، وإنتاجات المعرفة (التي تروِّج أحياناً أخطاء أو إنكارات مطلقة)؛ أودّ أن أكتب تاريخ هذه المراتب وتحولاتها. والحال، إن نظرة أولية يلقيها من هذه الزاوية تشير إلى أنه منذ نهاية القرن السادس عشر، أُخضِع وضع الجنس «في خطاب» إلى آلية تحريض متزايد بدلاً من إخضاعه لعملية تقييد، وإنّ تقنيات السلطة التي تمارس على الجنس لم تخضع لمبدأ اختيار دقيق، بل بالعكس لمبدأ نشر وتركيز أشكال

عديدة من الجنس؛ وأنّ إرادة المعرفة لم تتوقف أمام محرّم (Tabou) لا يجوز إلغاؤه، بل اندفعت ـ عبر الكثير من الأخطاء طبعاً ـ إلى تكوين علم اسمه علم للجنسانية. هذه الحركات هي التي أودُّ أن أكشف عنها الآن بشكل هيكلي، انطلاقاً من بعض وقائع تاريخية لها قيمة الدلالات. ولبلوغ هذا الهدف، سأمرّ نوعاً ما خلف الفرضية القمعية، وخلف وقائع التحريم والحظر التي تتذرَّع بها.

II ـ الفصل الثاني:
الفرضية القمعية

1 ـ الحض على الخطاب

القرن السابع عشر: سوف يشكّل هذا القرن بدايةً لعصر القمع الخاص بمجتمعات تسمّى بورجوازية، وقد نكون لم نتجاوزه تماماً بعد. منذ هذه اللحظة، ربما أصبحت تسمية كلمة جنس أكثر صعوبة وأبهظ كلفة. كل شيء يحدث كما لو كان من الضروري إنزاله إلى مستوى اللغة، من أجل مراقبة التداول الحرّ به عبر الخطاب، وطرده من الأشياء المقولة وإطفاء الكلمات التي تجعله حاضراً حضوراً محسوساً. ويمكننا القول إن هذه المحرّمات نفسها قد تخشى أن تسميه. الحياء العصري حصل على منع الكلام على الجنس، حتى دون أن يذكر اسمه، وذلك عن طريق أصناف المنع التي تتساند فيما بينها. أنماط من الخَرَس، تفرض الصمت نتيجة الاستمرار في ممارسة السكوت. مراقبة.

ولكن، إذا تناولنا القرون الثلاثة الماضية في تحولاتها المتواصلة، تبدو الأشياء مختلفة جداً: حول الجنس، وعنه، انفجار خطابي حقيقي. يجب أن نتفاهم. ربما حصل تطهير صارم للمفردات المسموح بها؛ ربما اعتمدت أساليب بلاغية جديدة في التورية والاستعارة. فثمة قواعد احتشام جديدة صفَّت الكلمات دون أي شك: بوليس الملفوظات ورقابة على التلفظ أيضاً. لقد حُدِّد بشكل أكثر صرامة أين ومتى لا يمكن الحديث عن الجنس، أين ومتى يجوز الحديث عنه، في أية مناسبة، بين أيّ متحدثين، داخل أية روابط اجتماعية. لقد أُنشئت مناطق احتشام وذوق، إن لم

يكن مناطق صمت مطلق. مثلاً: بين الأبوين والأبناء، بين المربين والطلاب، بين الأسياد والخدم. وحصل في هذا المجال بكل تأكيد تقريباً نوع من اقتصاد تقييدي. دخل هذا الاقتصاد ضمن إطار سياسة اللغة والحديث ـ العفوية في بعضها والمتفق عليها في بعضها الآخر ـ التي رافقت إعادة التوزيعات الاجتماعية في العصر الكلاسي.

بالمقابل، كانت الظاهرة عكسية تقريباً على صعيد الخطابات ومجالاتها. فقد استمرت ألوان الخطاب حول الجنس في التكاثر ـ خطابات نوعية، مختلفة شكلاً وموضوعاً في آن معاً ـ. كان ذلك بمثابة تخمّر خطابي تسارع ابتداء من القرن الثامن عشر. لا أتكلم هنا على كثرة محتملة من خطابات «غير مشروعة»، على خطابات عاصية، التي تسميّ الجنس باسمه، بدافع شتم ألوان الحشمة الجديدة أو الاستهزاء بها. كانت ردّة الفعل على تضييق قواعد اللياقة تقييماً للكلام غير اللائق وتقوية له. لكن المهم هو كثرة الخطابات حول الجنس ضمن مجال ممارسة السلطة نفسها: تحريض مؤسسي على الحديث عن الجنس، والحديث عنه أكثر فأكثر، إصرار مراتب السلطة على الاستماع إلى الحديث عن الجنس، إلى حديث الجنس عن الجنس بأسلوب البيان الصريح، والتفاصيل المتراكمة.

لنتناول مثلاً تطوّر العمل الرعوي الكاثوليكي وسرّ التوبة بعد انعقاد مجمع (Concile de Trente) ترانت. فقد جرى تدريجياً إخفاء عري الأسئلة، التي كانت تطرحها كرّاسات الاعترافات في القرون الوسطى؛ وعدد كبير من الأسئلة التي كانت لا تزال تطرح في القرن السابع عشر(*). ويُتَجَنَّب الدخول في تفاصيل، كان يعتبرها بعضهم من أمثال سنشز (Sanchez) أو تنبوريني (Tamburini) ضرورية ليكون الاعتراف كاملاً: وضعية كل من المشاركيْن، المواقف المتخذة، الحركات، التلامسات، لحظة اللذة بالضبط، ـ أي المسار الدقيق للفعل الجنسي حين ممارسته. فيُوصىَ بالتحفُّظ مع إصرار متزايد عليه. ينبغي التزام أكبر قسط من الحيطة حين يتصل الأمر بالخطايا ضدّ الطهارة: «هذه المادة تشبه الزفت، فهو يترك

(*) كراسات الاعترافات التي كانت توزع على المعترفين وتضم لائحة بأسماء الخطايا التي يؤشر عليها المعترف. ويعيدها إلى راعي الكنيسة. (م)

على أيدينا بقعاً، ويوسخها دائماً كيفما أمسكنا به حتى حين نقذف به بعيداً عنا»[1].
فيما بعد يوصي «**ألفونس دي ليغوري**» الكاهن سامعَ الاعتراف بأن يبدأ بأسئلة «غير مباشرة وغامضة قليلاً»[2] تجنباً لاحتمال الإفصاح عنه، خاصة مع الأولاد.

إنما بالإمكان تهذيب اللغة وتنقيحها. فقد استمرّ توسيع الاعتراف بالخطيئة، وبخطيئة الدنس في الازدياد، لأنَّ حركة «**الاصلاح الكاثوليكي المضادّة**»(*) جهدت في تسريع وتيرة الاعتراف السنوي في جميع البلدان الكاثوليكية، ولأنها حاولت أن تفرض قواعد دقيقة لفحص الضمير، إنما خصوصاً لأنها أعطت في التوبة أهمية متزايدة لجميع أشكال الخطيئة المتصلة بالجسد على حساب الخطايا الأخرى: أفكار، رغبات، تصورات شهوانية، أهواء نفسية وجسدية، كل هذا يجب أن يدخل تفصيلياً من الآن فصاعداً في لعبة الاعتراف والارشاد الروحي. وفقاً للتوجيه الرعوي الجديد ينبغي ألاَّ يُذكر الجنس بدون تحفُّظ، ولكن يجب تتبّع مظاهره وارتباطاته ونتائجه في فروعها الأكثر دقة. كل شيء يجب أن يقال: خيال في حلم، صورة أبطأنا قليلاً في طردها من ذهننا، تواطؤ لم نحسن تجنّبه بين آلية الجسد وإرضاء النفس. إنه تطوّر مزدوج يجعل من الجسد مصدر جميع الخطايا ويركزّ، ضمن إطار الفعل الجسدي، على الرغبة التي تحدث اضطراباً عميقاً في النفس ويصعب التعبير عنها. خطيئة الجسد شرّ يصيب الانسان كله وتحت شكل من السرية التامة. «إفحص إذاً بعناية جميع ملكات نفسك، الذاكرة والعقل والإرادة، إفحص أيضاً بدقة جميع حواسك... إفحص أيضاً جميع أفكارك وأقوالك وأفعالك. إفحص حتى أحلامك، وتساءل إذا كنت لم تمنحها رضاك بعد استيقاظك من النوم. وأخيراً لا تتصوَّر أنَّ هناك شيئاً صغيراً أو خفيفاً في مادة خطرة ومثيرة إلى هذا الحدّ»[3]. إنه إذاً، خطاب محتوم ويقظ، يجب أن يتتبَّع خط التقاء الجسد والنفس في جميع تعاريجه. فيكشف عن أعصاب الجسد المتواصلة تحت سطح الخطايا. وهكذا يُلاحَق الجنس ويُطارَد عبر خطاب لا يترك له راحة ولا غموضاً، تحت ستار لغة يُعنى بتهذيبها، بحيث لا يُذكر فيها الجنس مباشرة.

(*) La contre - Réforme.
وهي الحركة التي أعقبت ظهور البروتستانتية وانتصارها في ألمانيا. فكان «إصلاحها» ذاك جديداً، كما يحلل فوكو. (م)

لعلّها المرة الأولى التي يفرض فيها هذا الإيعاز جِدّ الخاص بالغرب المعاصر على شكل واجب عام. أنا لا أتحدث عن الإلزام بالاعتراف بانتهاكات قواعد الجنس كما كانت تقتضيه التوبة التقليدية. ولكني أتحدث عن المهمة اللامحدودة تقريباً القاضية بالقول، بأن يقول الإنسان لنفسه، وأن يقول لشخص آخر، بقدر ما يمكن من المرّات، كلّ ما يتصل بلعبة الملذات والأحاسيس والأفكار المتعددة التي لها ثمّة علاقة بالجنس عبر النفس والجسد. إنَّ هذا المشروع في تحويل الجنس إلى «خطاب»، تكوَّن منذ زمن بعيد، في إطار التقاليد النسكية والرهبانية. ولكن القرن السابع عشر صنع منه قاعدة مفروضة على الجميع. سيقال إنه لم يكن بالإمكان تطبيق هذه القاعدة في الواقع إلاَّ على نخبة صغيرة جداً. فأغلبية المؤمنين الذين لم يكونوا يتوجهون إلى كرسي الاعتراف، إلاَّ في مناسبات نادرة خلال السنة، لم تكن تطالهم مثل هذه التعليمات جد المعقدة. غير أن المهمّ دون شك هو أن يكون هذا الإلزام قد حُدِّد كشيء مثالي نموذجي، على الأقل، بالنسبة لكل مسيحي صالح. لقد حصل إلزام: ليس فقط الاعتراف بالأفعال المخالفة للشريعة بل تحويل الرغبة، كل الرغبة، إلى خطاب. إذا أمكن، لا ينبغي أن يفلت شيء من هذا التعبير، ولو أنَّ الكلمات التي يستخدمها يجب أن تكون محيّدة بعناية. فقد فرضت الرعوية المسيحية كواجب أساسي مهمةَ إدخال كل ما له صلة بالجنس في طاحونة الكلام التي لا حدود لها[4]. فمنع بعض كلمات، والالتزام بنظافة العبارات، وكل الرقابات الممارسة على المفردات قد لا تكون سوى تدابير ثانوية بالنسبة إلى هذا الإخضاع الكبير، وسوى طرق لجعل الإخضاع مقبولاً من الناحية الأخلاقية، ومنتجاً من الناحية التقنية.

في وسعنا أن نرسم خطاً يسير بشكل مستقيم من رعوية القرن السابع عشر إلى ما كان انعكاسَها في الأدب وفي الأدب «الفضائحي». فالمرشدون يقولون: «يجب أن نقول كل شيء، ليس فقط الأفعال التامة بل اللمسات الحسيّة، كل النظرات غير البريئة، كل الأقوال الفاحشة... كل الأفكار التي راودتنا»[5]. يعيد «ساد» توجيه الأمر بكلمات تبدو منسوخة من كتب الارشاد الروحي: «رواياتك بحاجة إلى أكبر التفاصيل وأوسعها. لا نستطيع أن نحكم على صلة الشهوة التي تخبرنا عنها بعادات الانسان وطبائعه إلاَّ بقدر ما لا تخفي أيّ ظرف. فأقّل الظروف تفيد للغاية

ما ننتظره من رواياتك»[6]. وفي نهاية القرن التاسع عشر، خضع كاتب «**حياتي السريّة**» (My Secret Life) المجهول الاسم، هو أيضاً لذات التوجيه. كان دون شك، في الظاهر على الأقل، نوعاً من الفاسق التقليدي. ولكن هذه الحياة، التي كرسّها كلها تقريباً للنشاط الجنسي، عاشها مرة ثانية عبر رواية دقيقة تفصيلية لكل مرحلة من مراحلها. أحياناً، يعتذر لكونه لجأ إلى هذه الطريقة مبرزاً حرصه على تربية الشباب، وهو الذي طبع بنسخ قليلة فقط أحد عشر مجلداً مخصَّصة لمغامراته ومتعه وأحاسيسه الجنسية. خيرٌ لنا أن نصدقه حين يُسمعنا في كتابه صوت الآمر الصافي: «أروي الوقائع كما حدثت، وبقدر ما أذكرها. هذا كل ما أستطيع أن أفعله»؛ «الحياة السرية يجب ألَّا تنطوي على أيِّ إغفال. ليس فيها ما يجب أن نخجل منه... لا يستطيع المرء أن يعرف الطبيعة الانسانية أكثر مما ينبغي»[7]. مراراً عديدة، قال متوحد «**الحياة السرية**»، ليبرِّر وصف ممارساته، إن ممارساته الأكثر غرابة هي بكل تأكيد أفعال يشارك فيها آلافُ البشر على سطح الأرض. غير أن أغرب ما في هذه الممارسات، التي تتمثَّل في سردها كلها، بالتفصيل، يوماً بيوم، كان مبدأها مغروساً في قلب الانسان الحديث منذ قرنين كاملين. بدلاً من أن نرى في هذا الانسان الفريد صورةَ الهارب الشجاع من النزعة الفيكتورية التي كانت تلزمه بالصمت، فإنني أميل إلى أن أرى فيه الممثِّل المباشر، وربما الساذج لإيعاز عريق جداً بالتحدُّث عن الجنس، في حقبة كانت تسيطر عليها تعليمات مطنبة بالتزام التحفُّظ والحياء. فالطارىء التاريخي سيكون بالأحرى هو أشكال الاحتشام للتطهرية و«الفكتورية». قد تكون على أي حال انقلاباً طارئاً وتنميقاً، وتراجعاً تكتيّاً في المسيرة الكبرى لتحويل الجنس إلى خطاب.

أكثر من مَلَكَته(*)، يصلح هذا الانكليزي المجهول الهوية لأن يصوِّر الشخصيّة المركزية لتاريخ جنسانية حديثة بدأت تتكوّن مقدماً، إلى حدّ كبير، مع الرعوية المسيحية. إنما، خلافاً لهذه الرعوية، كان هم الكاتب المجهول أن يزيد في مقدار الإحساسات التي كان يشعر بها عبر التفاصيل التي كان يوردها عنها؛ على غرار «**ساد**»، كان الكاتب الانكليزي يكتب بالمعنى القوي لهذا التعبير، «من أجل

(*) الإشارة هنا إلى الملكة فكتوريا. (م)

متعته فحسب». كان يمزج البراعة في كتابته وإعادة قراءته لنصه بمشاهد إباحية، ولم تكن هـذه الكتابـة وإعادة القـراءة سوى تكـرار وامتداد وإثـارة لهـذه المشـاهـدة في النهاية. بعد كل ذلك فإن الرعوية المسيحية كانت هي أيضاً تحاول أن تحدث آثـاراً نوعية على الرغبة لمجرد تحويلها إلى خطاب بصورة كاملة ودقيقة: وهي آثـار تتجلى في السيطرة على النفس والتجرُّد، دون شك، إنما أيضاً هي آثـار الهدايـة الروحيـة والعودة إلى الله؛ هذا بالإضافة إلى الأثر الجسدي متمثِّل في الألم المفـرح بأن يشعـر المرء في جسده بنهشات الغواية، وبمحبة الله التي تقاومها. فالجوهـري هو هنـا: أن يكـون الانسان الغـربي، منذ ثـلاثة قـرون، قد تعلّق بمهمـة قول كـل شيء حـول جنسـه؛ أن يكون قـد أعـطى الخـطاب حـول الجنس حجـماً أكـبر وتقـديـراً أكـبر باستمرار، منـذ العصر الكلاسي، أن يكـون الناس قـد انتظروا من هـذا الخطاب التحليلي المتقن نتائج عديدة، تتصل بانتقال الرغبة وشدّتها وتبديل وجهتها وتغيّرهـا هي بـالذات. ليس فقط إنـه تمّ توسيـع نطاق مـا كـان يمكن أن يقـال عن الجنس وأُجبر الناس على توسيعه باستمرار، ولكن أيضاً وخصـوصـاً ربط الخـطاب بالجنس وفقاً لجاهزية معقدة، متنوعة الآثار، لا يمكن أن تُستنفد في العلاقـة بقانـون الحظر وحسب. هل نعني بذلـك رقابـة على الجنس؟ لقـد أنشىء بالأحـرى جهاز لإنتـاج خـطابات حـول الجنس، خطابـات متزايـدة قـابلة للعمـل والتـأثـير في اقتصـادهـا بالذات.

كـان من الممكن أن تظلَّ هـذه التقنية مـرتبطة بمصـير الروحـانية المسيحيـة، أو باقتصاد الملذات الفردية، لـو لم تدعمهـا وتنشطهـا آليات أخـرى، تُختصر جوهـرياً بـ «الاهتمام العام». لا نعني به فضولاً أو إحساساً جماعياً؛ ولا ذهنيـة جـديدة، بل آليات سلطوية لم يعد اشتغالها ممكناً بـدون الخطاب عن الجنس، وذلـك ـ لأسباب لا بدّ من العودة إليها ـ وقد غدت أساسية. في القرن الثـامن عشر، تولّـد تحريض سيـاسي واقتصادي وتقني، عـلى الكلام عن الجنس. هـذا الكلام لم يتخـذ شكـل نـظرية عـامة حـول الجنسانيـة بقـدر مـا اتخـذ شكـل تحليـل، ومحـاسبـة وتصنيف وتخصيص، تحت شكـل أبحـاث كميّـة أو سببيّـة. لقـد غـدا أخْـذ الجنس «في الحسبان»، وتناولـه في خطاب لا يكـون أخلاقيـاً فحسب بل عقـلانياً أيضـاً، غدا ضرورة جديدة إلى حدّ أنها في البدء دُهشت من ذاتهـا، وراحت تفتش لنفسها عن

أعذار. كيف يستطيع خطاب عقلاني أن يتحدث عن هذا؟ «نادراً ما حدث أن ركّز الفلاسفة نظرهم على هذه الأشياء التي اتخذت لها موقعاً بين القرف والسخرية، بحيث يجب تجنّب النفاق والفضيحة في آن واحد»[8]. بعد ذلك بقرن واحد، تعثّر الطب أيضاً عند الكلام، وهو الذي كنا ننتظر أن يكون أقل انذهالاً بما كان عليه أن يوضحه: «الظلام الذي يحيط بهذه الوقائع، الخزي والقرف اللذان تثيرهما في النفس، كل ذلك أبعد عنها نظر المراقبين. لقد تردّدتُ طويلاً في أن أُدخل إلى دراستي هذه اللوحةَ المثيرة للاشمئزاز...»[9]. المهم ليس في هذه الهواجس ولا في «الأخلاقوية» التي تعبّر عنها، ولا في النفاق الذي نستطيع أن نستشفّه منها، بل المهم هو الاعتراف بضرورة تجاوز هذه العوائق. على الجنس، يجب أن نتكلّم، أن نتكلّم جهاراً، وبطريقة لا تنحصر في التمييز بين الحلال والحرام، حتى ولو شاء المتكلم أن يحتفظ لنفسه بهذا التمييز (تدلّ على ذلك تلك التصريحات الرسمية والتمهيدية). على الجنس، يجب أن نتكلم كما نتكلم على شيء لا يكفي أن نشجبه أو نقبل به.. بل أن نديره، أن نُدخله في أنظمة ذات منفعة، أن ننظمه لخير الجميع الأعظم، أن نجعله يعمل في أفضل الظروف. الجنس هو شيء لا يُحكم عليه فقط، هو شيء يُدار؛ فهو من اختصاص السلطة العامة، يستدعي إجراءات إدارية ويجب معالجته بخطابات تحليلية. في القرن الثامن عشر، أصبح الجنس شأناً من شؤون «الشرطة». ولكن بالمعنى الكامل والقوي الذي كان يُعطى لكلمة «الشرطة» في ذلك الزمان ـ ليس بمعنى قمع الفوضى إنما الزيادة المنظمة للقوى الجماعية والفردية: «يجب على الشرطة أن توطّد وتزيد بحكمة أنظمتها قوةَ الدولة الداخلية، ولمّا كانت هذه القوة لا تتكوّن فقط من الجمهورية عموماً ومن كل عضو من الأعضاء الذين يؤلّفونها، إنما من ملكات ومواهب جميع الذين ينتمون إليها، فإنه ينتج عن ذلك أنه يجب على الشرطة أن تُعنى عناية تامة بهذه الطاقات وتجعلها في خدمة السعادة العامة. وهي لا تستطيع تحقيق هذا الهدف إلاّ عن طريق معرفتها لكل ما لها من هذه الميزات المختلفة»[10]. شرطة الجنس: لا تعني صرامة في التحريم، إنما ضرورة تنظيم الجنس عبر خطابات مفيدة وعامة.

وسأورد فقط بعض الأمثلة: كان أحد المستجدات الكبيرات في تقنيات

السلطة، في القرن الثامن عشر، هو ظهور «السكان» كمشكلة إقتصادية وسياسية: السكان ـ الثروة، السكان ـ اليد العاملة أو طاقة العمل، السكان ـ التوازن بين نموهم الذاتي ونمو الموارد التي يملكونها. لقد أدركت الحكومات أنها لا تواجه فقط رعايا ولا حتى شعباً، بل تواجه سكاناً مع ظاهراتهم النوعية ومتغيراتهم الخاصة: ولادات، أمراض، معدل الحياة، خصب، حالة صحية، وتيرة الأمراض، نوع التغذية والسكن. تتقاطع جميع هذه المتغيّرات مع التقلُّبات الخاصة بالحياة والنتائج التي تحققها المؤسسات: «لا تُعمر الدول وفق النمو الطبيعي للتناسل، إنما بحسب صناعتها ومنتجاتها ومؤسساتها المختلفة... يتكاثر الناس كما يتكاثر إنتاج التربة وبنسبة الفوائد والموارد التي يجنونها من أعمالهم»[11]. وفي قلب هذه المشكلة الاقتصادية والسياسية التي يشكلها السكان، يكمن الجنس: ينبغي تحليل: نسبة الولادات، سن الزواج، الولادات الشرعية واللاشرعية، إبكار وتواتر العلاقات الجنسية، كيفية جعلها خصبة أو عقيمة، أثر العزوبة أو النواهي، أثر الممارسات المرتبطة بمنع الحمل، أي تلك «الأسرار المشؤومة» الشهيرة، التي عرف علماء الديموغرافيا، عشية الثورة الفرنسية، أنها مألوفة أصلاً في الأرياف. كان معروفاً منذ طويل أن بلداً ما يجب أن يكون مليئاً بالسكان إذا كان يريد أن يصبح غنياً وقادراً. ولكن، للمرة الأولى، يؤكد مجتمع بشكل مستمر، أنَّ مستقبله وثروته مرتبطان ليس فقط بعدد مواطنيه وفضيلتهم، ليس فقط بأنظمة زواجهم وتنظيم عائلاتهم، ولكن بالطريقة التي بها يمارس كل مواطن جنسه لأول مرة، فيتم الانتقال من التأسي المألوف على فسق الأغنياء والعازبين والمتحررين، الذي هو بلا جدوى، إلى خطاب يؤخذ فيه السلوك الجنسي للسكان كموضوع للتحليل وهدف للتدخُّل. هكذا، ننتقل كلياً من الطروحات الداعية إلى تضخيم السكان المتصلة بالعصر المركانتيلي إلى محاولات تنظيم أكثر دقة، وأحسن تخطيطاً، يتأرجح بين اتجاه مشجِّع للولادات، واتجاه مضاد لذلك، وفقاً للأهداف والحاجات الملحة. وهكذا، تتكوّن شبكة كاملة من الملاحظات حول الجنس من خلال الاقتصاد السياسي السكاني؛ كما ينشأ تحليل للتصرفات الجنسية ومسبِّباتها ونتائجها على الحدود المشتركة بين الشأن البيولوجي، والشأن الاقتصادي؛ وتظهر أيضاً تلك الحملات المنهجية التي تحاول أن تصنع من سلوك الأزواج الجنسي سلوكاً اقتصادياً وسياسياً

مخطَّطاً له متخطية بذلك الوسائل التقليدية، من مثل: الدروس الأخلاقية والدينية، والتدابير الضريبية. وستجد النزعات العنصرية للقرنين التاسع عشر والعشرين في هذه الحملات بعضاً من ركائزها. فَلْتعرفْ الدولةُ ما يجب أن تعرفه عن جنس المواطنين وعن طريقة ممارسته، ولكن ليكن كل مواطن قادراً على مراقبة طريقة ممارسته للجنس. وبين الدولة والفرد، أصبح الجنس رهاناً، رهاناً عاماً، وظَّفته شبكة من الخطابات والمعارف والتحليلات والأوامر.

حدث الأمر نفسه بالنسبة لجنس الأطفال. يقال مراراً إن العصر الكلاسي أخضعه لعملية إخفاء لم يتخلَّص منها قبل صدور كتاب «الأبحاث الثلاثة» (Trois Essais)، لفرويد، أو ألوان القلق المفيدة التي عانى منها «هانس الصغير»(*). صحيح، أن «حرية» الكلام القديمة اختفت من العلاقات بين الأطفال والبالغين، بين التلاميذ والأساتذة. في القرن السابع عشر، لم يكن أيُّ مربٍ لينصح تلميذه علناً، كما فعل «إيرازم» (Erasme) في حواراته (Dialogues)(**)، بانتقاء مومس مناسبة. وقهقهات الضحك الصاخبة التي كانت قد واكبت طويلاً، وعلى ما يبدو في جميع الطبقات الاجتماعية، ممارسة الأطفال المبكرة للجنس قد انطفأت شيئاً فشيئاً. ولكن ذلك لا يعني مجرد فرض للصمت، بل سيادة نظام جديد للخطاب. فلا يقال ما هو أقلّ عنه، بل بالعكس، إنما يقال بطريقة مختلفة، يقوله أناس آخرون، انطلاقاً من وجهات نظر مختلفة، وصولاً إلى أهداف أخرى. الخرس نفسه، الأشياء التي يمتنع المرء عن ذكرها أو يُحرَّم عليه ذكرها، الاحتشام المطلوب بين بعض المتحاورين، تلك أمور لا تشكِّل الحدّ الأقصى للخطاب، ولا الطرف الآخر الذي يكون مفصولاً عنه بحدود صارمة، بقدر ما هي عناصر تعمل إلى جانب الأشياء المقولة، ومعها، وبالنسبة لها، ضمن استراتيجيات شاملة. ليس علينا أن نحدث تقسيماً ثنائياً بين ما يقال، وبين ما لا يقال. ينبغي لنا أن نحاول تحديد الطرق المختلفة لما يجب ألا يُقال، يجب أن نحدِّد كيف يتوزّع أولئك الذين يستطيعون أن يتكلّموا، وأولئك الذين لا يستطيعون ذلك، وأن نحدِّد أي نوع من

(*) تابع لكتاب الأبحاث الثلاثة الوارد سابقاً لفرويد. (م)

(**) كاتب أنوي (Humaniste) هولندي (1469 - 1536) حاول التوفيق بين دراسة القدامى (اليونان) والتعاليم الدينية.

الخطاب مسموح به، أو أي شكل من الكتمان مطلوب من هؤلاء، وأولئك. ليس هناك صمت واحد، بل أصناف من الصمت، وهي تشكّل جزءاً مكملاً لاستراتيجيات تدعم الخطاب وتتجاوزه.

لنأخذ مثلاً معاهد التعليم في القرن الثامن عشر. من الممكن عموماً أن نخرج بانطباع هو أن لا أحد يتحدث فيها عن الجنس. ولكن، يكفي أن نلقي نظرة على الجاهزيات المعمارية، على أنظمة الانضباط المدرسية، وعلى كل التنظيم الداخلي لها: فهاجس الجنس يلازمها كلها: البناؤون فكّروا به وبشكل صريح. المنظّمون يحسبون حسابه بطريقة مستمرة. جميع الذين يمسكون بجزء من السلطة موضوعون في حالة طوارىء دائمة تثيرها بلا انقطاع الترتيباتُ والاحتياطات المتخذة، ولعبة القصاصات والمسؤوليات. مساحة الصف، شكل الطاولات، تنظيم باحات الاستراحة، توزيع غرف المنامة (بحواجز أو بلا حواجز، بستائر أو بلا ستائر)، الأنظمة المقررة لمراقبة الرقاد والاستيقاظ، كل ذلك يحيل إلى حياة الأولاد الجنسية على الوجه الأكثر إطناباً. ما نستطيع أن نسميه خطاب المؤسسة الداخلي ـ الذي تلزم به نفسها، والذي يسري بين القائمين على تسيرها ـ يتمفصل، إلى حد كبير، حول حقيقة هي أن الجنس موجود، مبكّر، نشيط ودائم. ولكن نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك: جنس الطالب الثانوي أصبح، في القرن الثامن عشر، مشكلة عامة، أكثر من جنس المراهقين عموماً. فالأطباء يخاطبون مدراء المدارس والأساتذة، ويقدمون أيضاً نصائحهم للعائلات، والمربّون يضعون المشاريع ويخضعونها للسلطات. والمعلمون يتوجّهون إلى التلاميذ، يزوّدونهم بالتوصيات، يكتبون لهم كتباً حافلة بالإرشادات والأمثلة الأخلاقية أو الطبية. حول الطالب الثانوي وجنسه، يتكاثر أدبٌ للتعاليم والآراء والملاحظات، والنصائح الطبية والحالات العيادية، والتصاميم الاصلاحية والخطط للمؤسسات النموذجية. مع **باسدو** (Basedow) ومع حركة «المحبة الانسانية» الألمانية اتخذ وضع الجنس المراهق في خطاب بعداً كبيراً. لقد نظم **سالتزمان** «Saltzman» مدرسة تجريبية، كان طابعها الخاص مراقبةً للجنس وتربيةً له مدروستين بحيث يتعينَّ ألاَّ تمارس فيها أبداً خطيئة المراهقين العامة. وفي إطار هذه التدابير المتخذة، لا ينبغي أن يكون الطفل فقط الموضوع الأبكم واللاواعي لعناية متفق عليها بين الراشدين

وحدهم؛ فقد كان المربّون يفرضون عليه خطاباً عقلانياً، محدوداً، شرعياً وصحيحاً حول الجنس ـ نوعاً من التجبير (التقويم) الخطابي. إن العيد الكبير الذي أقيم في مدرسة: «الانسانية المثالية» (Philantropium) في شهر أيار/مايو 1776 يصلح لأن يكون نموذجاً. كان هذا العيد المناولة الاحتفالية الأولى للجنس المراهق وللخطاب العقلاني، في شكل مختلط يجمع بين الامتحان وألعاب الزهور، وتوزيع الجوائز، ومجلس استشاري. ولكي يثبت نجاح التربية الجنسية التي كانت تُعطى للتلاميذ، كان «**باسدو**» قد دعا إلى وليمة وجهاء المانيا، (كان «غوته» من القلائل الذين رفضوا الدعوة). أمام الجمهور المتجمع، يطرح أحد الأساتذة (**ڤولكه**) (Wolke) على التلاميذ أسئلة مختارة عن أسرار الجنس، عن الولادة، والانجاب: ثم يجعل التلاميذ يعلّقون على رسوم تمثل امرأة حاملاً، وزوجاً وزوجة ومهداً. فكانت الأجوبة تأتي واضحة بدون خجل ولا ارتباك. لم تكن أية ضحكة غير لائقة تشوش على التلاميذ ـ إلاَّ من قبل جمهور راشد أقرب إلى الطفولة من الأطفال أنفسهم، بحيث كان «**ڤولكه**» يزجر الضاحكين بقسوة. في النهاية يصفّق الحاضرون لهؤلاء الصبيان الممتلئي الخدود، الذين يضفرون أمام الكبار، بمعرفة حاذقة، أكاليل من الخطاب والجنس.

من الخطأ القول إنّ المؤسسة التربوية فرضت الصمت الكثيف على جنس الأطفال والمراهقين. بالعكس، فابتداءً من القرن الثامن عشر ضاعفت في موضوعه أشكال الخطاب. أقامت له نقاط ارتكاز مختلفة. وَضَعَتْ رموزاً للمضامين، وأهّلت المتحدثين. فإنه بالتحدُّث عن جنس الأطفال، وجعل المربّين والأطباء والإداريين والوالدين يتحدثون عنه، والتحدث إليهم عنه، وجعل الأطفال أنفسهم يتحدثون عنه، وإدخالهم في شبكة من الخطابات تتوجه إليهم حيناً، أو تتحدث عنهم حيناً آخر، تفرض عليهم معارف قانونية تارة، وتكوِّن انطلاقاً منهم معرفة تفوتهم طوراً، كلّ هذا يسمح بالربط بين تعزيز السلطات وتكثير الخطابات. لقد أصبح جنس الأطفال والمراهقين منذ القرن الثامن عشر رهاناً هاماً، أُعدّت حوله أجهزة مؤسساتية واستراتيجيات لا تحصى. من الممكن أن تكون قد سُحبت من تداول البالغين والأطفال أنفسهم طريقةٌ ما في الحديث عنه، أن تكون هذه الطريقة قد وُسمت بأنها مباشرة، فظّة، فجّة، ولكن، لم يكن ذلك سوى المقابل، وربما

الشرط اللازم لِتعمل خطابات أخرى عديدة، متشابكة، منظمة تنظيماً تراتبياً دقيقاً، ومتمفصلة جميعها بقوة حول مجموعة من روابط سلطوية.

في وسعنا أن نذكر مراكز أخرى تفعّلت فيها النشاطات لتوليد الخطابات حول الجنس، ابتداءً من القرن الثامن عشر أو القرن التاسع عشر: الطب أولاً عبر «أمراض الأعصاب». الطب النفسي ثانياً، حين راح يبحث عن أسباب الأمراض العقلية في «الإفراط»، ثم في العادة السرية، ثم في عدم الاشباع، ثم في «التحايلات على الإنجاب»، وخصوصاً حين بدأ التحليل النفسي يضمّ إلى ميدان اختصاصه مجموعة الانحرافات الجنسية. وأيضاً القضاء الجزائي ثالثاً، الذي طالما واجه قضايا الجنس، خصوصاً على شكل جرائم «شنيعة» ومنحرفة، لكنه انفتح منذ منتصف القرن التاسع عشر على الاختصاص الدقيق في الاعتداءات الصغيرة، والانتهاكات الثانوية، والانحرافات عديمة الشأن. وأخيراً، يجب أن نشير إلى جميع أجهزةُ الرقابة الاجتماعية التي نمت في نهاية القرن الماضي، وعُنيت بتقنية جنس الأزواج، والوالدين، والأطفال، والمراهقين الخطرين، أو المعرّضين للخطر، ساعية إلى الحماية، والفصل، والتدارك، مشيرة في كل مكان إلى الأخطار، موقظة الانتباه، داعية إلى التشخيص، مكدّسة التقارير، ومنظّمة العلاجات اللازمة. حول الجنس، نشرت أجهزةُ الرقابة الاجتماعية الخطابات، مقوية الشعور بخطر مستمر، يُجدِّد بدوره التحريض على التحدث عن الجنس.

في أحد أيام سنة 1867، قُدّمت شكوى ضد عامل زراعي من قرية «لاپكور» (Lapcourt)، ساذج بعض الشيء، ويستخدم حسب الفصول عند هؤلاء أو أولئك من الملاّكين، يُغذّى هنا وهناك بدافع من العطف مقابل أسوأ أنواع العمل، ويسكن في الاهراءات أو الاسطبلات، على حافة حقل، كان هذا العامل الزراعي قد حصل على بعض الملاطفات والمداعبات من فتاة صغيرة، كما فعل ذلك من قبل، وكما رآها تفعل سابقاً وكما كان يفعل من حوله صبيان القرية. ذلك أن الأولاد كانوا يلعبون لعبة «الحليب المروَّب» عند تخوم الغابة أو في حفرة الطريق التي تؤدي إلى كنيسة القديس نقولاوس. رفع أهل البنت أمره إلى مختار القرية، فشكاه المختار إلى رجال الدرك، واقتاده هؤلاء إلى القاضي، الذي وجده مذنباً، فأخضعه إلى طبيب أول ثم إلى طبيبين اختصاصيين آخرين، كتبا تقريراً في

الموضوع ونشراه. ما هو المهم في هذه القصة؟ المهم طابعها الصغير جداً. ذاك أن هذه الحادثة العادية من الحياة الجنسية القروية، وهذه التلذّذات الصغيرة في الدغل، قد أصبحت، ابتداءً من تاريخ معين، موضوعاً ليس فقط لعدم تسامح جماعي، وإنما لملاحقة قضائية، وتدخّل طبي، وفحص عيادي يقظ، ومادة تنظير مدروس. المهم هو أنه جرى لهذا الشخص، الذي كان حتى ذلك التاريخ ينتمي إلى حياة المجتمع الفلاحي، قياس أبعاد جمجمته كلها، وتمّت دراسة عظام وجهه، ومراقبة تشريح جسمه لتستخرج منها علامات الانحطاط الممكنة. المهم أن يكونوا قد جعلوه يتكلّم، أن يكونوا قد استجوبوه حول أفكاره وميوله وعاداته وأحاسيسه وأحكامه، المهم أن يكونوا قد قرروا في النهاية تبرئته من كل ذنب، وجعله مجرد موضوع للطب والمعرفة، موضوع يُدفَن حتى آخر حياته في مستشفى ماريڤيل، ويتمّ إطْلاع أوساط العلماء عليه بواسطة تحليل مفصَّل. في وسعنا أن نراهن أن معلم المدرسة في قرية «لابكور»، في ذلك التاريخ، كان يعلّم القرويين الصغار تهذيب ألفاظهم، فلا يتحدَّثون عن كل هذه الأشياء بصوت مرتفع. ولكن، كان ذلك بدون شك واحداً من الشروط الضرورية لكي تستطيع مؤسسات المعرفة والسلطة أن تستر بخطابها الرسمي مسرح الحياة اليومية الصغير هذا. ها أن مجتمعنا ـ وكان في ذلك طبعاً أول مجتمع في التاريخ ـ قد وظَّف جهازاً كاملاً لصوغ الخطابات والتحليل والمعرفة بشأن هذه الحركات التي لا عمر لها، وهذا المتع شبه العابرة التي كان يتبادلها السذَّج مع الأولاد المتفتّحين اليقظين.

بين الانكليزي المتحرر، الذي كان يندفع إلى كتابة خصوصيات حياته السرية لذاته، وبين معاصره معتوهُ القرية الذي كان يعطي الفتيات الصغيرات بضعة دريهات للحصول على متع كانت تمنعها عنه الفتيات الأكبر سنّاً، توجد بلا شك ثمّة رابطة عميقة: من طرف إلى طرف آخر، أصبح الجنس، في كل حال، شيئاً ينبغي قوله، وقوله بشكل كامل وفق (جاهزيات) منطوقات خطابية متنوعة، ولكنها كلها ملزمة على طريقتها. الجنس يجب أن يقال، سواء عن طريق البوح الدقيق أو الاستجواب القسري، سواء أكان راقياً أو ريفياً: ثمة أمر كبير مختلف الأشكال يُخضع الانكليزي المجهول، كما يخضع الفلاح اللورينيّ الذي أرادت حكايته أن تسميه «جوي» (Jouy).

منذ القرن الثامن عشر، لم يكف الجنس عن إثارة نوع من التهيُّج الخطابي المعمّم. وهذه الخطابات حول الجنس لم تتكاثر خارج إطار السلطة أو ضدّها، ولكن هناك حيث تعمل السلطة وكوسيلة من وسائل عملها(*). في كل مكان، أُعدِّت طرق حض على الكلام، وفي كل مكان، أجهزة تدعو إلى السماع والتسجيل، وإجراءات للمراقبة والاستجواب والإيضاح. فَتُخرج الجنس من مخبئه وتُكرهه على أن يكون له وجود خطابي. فانطلاقاً من الآمر الفردي الذي يفرض على كل إنسان أن يصنع من جنسه خطاباً دائماً، وصولاً إلى الآليات المتعددة الأشكال التي هي في مجال الاقتصاد، والتربية، والطب، والقضاء، إنما تستحث خطاب الجنس وتستخرجه، وتعدّه، وتمأسسه، وبذلك نسجت حضارتنا شبكة خطابية هائلة من الإلزامات. ربما لم يكدّس أي طراز مجتمعي آخر مثل هذه الكميات من خطابات الجنس في مثل هذه الحقبة القصيرة نسبياً. ربما نتحدث عن الجنس أكثر مما نتحدث عن أي شيء آخر. نندفع بكل قوانا نحو القيام بهذه المهمة. نقنع أنفسنا بأننا لا نقول فيه أبداً الكفاية، بأننا خجلون وخائفون أكثر مما ينبغي، بأننا نخفي عن أنفسنا الوضوح الساطع بفعل الجمود والانقياد، وبأن المهم يفوتنا دائماً، وبأنه ما زال يتعينّ علينا المضي في البحث عنه. قد يكون مجتمعنا أكثر المجتمعات ثرثرة في موضوع الجنس، وأقلها صبراً في معرفة كل شيء. لكنّ هذه النظرة الأولية الخاطفة تثبت ذلك: فالأمر لا يتعلّق بخطاب واحد حول الجنس، بقدر ما يتعلق بعدد كبير من الخطابات أنتجتها مجموعة أجهزة عاملة في مؤسسات مختلفة. كانت القرون الوسطى قد نظّمت خطاباً موحداً إلى حدّ كبير حول الشهوة الجنسية وممارسة التوبة. وخلال القرون الحديثة، تفككت هذه الوحدة النسبية، وتبعثرت، وتعدّدت بتفجّر خطابات متمايزة، اتخذت أشكالاً في الديموغرافيا، والبيولوجيا، والطب، والطب النفسي، وعلم النفس، والأخلاق، والتربية، والنقد السياسي. بل أكثر من ذلك: إن الصلة المتينة التي كانت تجمع بين اللاهوت الأخلاقي للشهوة وبين واجب الاعتراف (الخطاب النظري عن الجنس وصياغته بضمير المتكلم) قد ارتخت وتنوَّعت، إن لم يكن قد انقطعت:

(*) أي تكاثرت هذه الخطابات مترافقة مع عمل السلطة. وباعتبار هذه الخطابات نفسها من وسائل عملها. (م)

فبين توضيع (Objectivation) الجنس في خطابات عقلانية وبين الحركة التي عيّنت لكل فرد مهمة رواية حياته الجنسية الخاصة، حصلت منذ القرن الثامن عشر مجموعة كاملة من التوترات والصراعات وجهود التوفيق ومحاولات إعادة الصياغة. لا ينبغي إذاً أن نتحدث عن هذا النمو الخطابي بعبارات التوسع المتواصل. بل ينبغي أن نرى فيه، بالأحرى، تشتتاً للمراكز التي تركن فيها هذه الخطابات، وتنويعاً لأشكالها، وانتشاراً معقّداً للشبكة التي تربط فيما بينها. إنَّ ما يوسم قروننا الثلاثة الماضية ليس الاهتمام المتماثل بإخفاء الجنس، ولا احتشاماً زائداً في الكلام، بقدر ما هو «بالأحرى» التنوّع والانتشار الواسع للأجهزة التي اختُرعت للحديث عن الجنس، ولاستثارة الحديث عنه، وحمله على الحديث عن نفسه، وللإصغاء إلى ما يقال عنه، وتسجيله ونقله، وإعادة توزيعه. لقد حيكت حول الجنس سلسلة كاملة من الخطابات المتنوعة، النوعية والجبرية. هل يشكّل ذلك يا ترى رقابةً كثيفة، انطلاقاً من التحفُّظات الكلامية التي فرضها العصر الكلاسي؟ إننا نرى بالأحرى في هذه الظاهرة حضّاً منظَّماً ومتعدِّد الأشكال على الخطابات.

سيُردُّ على ذلك دون شك، أنه إذا كان قد لزم هذا القدر من التحريضات والآليات الجبرية، فلأنه كان يسود بصورة عامة نوع من الحظر الأساسي. وحدها ضرورات محدّدة ـ ظروف إقتصادية ملحّة، فوائد سياسية ـ استطاعت أن ترفع هذا الحظر، وأن تفتح بعض المنافذ إلى الخطاب حول الجنس، ولكنها منافذ محدودة دائماً مقوننة بعناية؛ أن نتحدث عن الجنس بهذا القدر، وأن نعدَّ هذا القدر من الجاهزيات الملحاحة لحمل الناس على الكلام عليه، إنما ضمن شروط قاسية؛ أفلا يثبت ذلك أن الجنس موضع سرّية، وأن ثمة سعياً لإبقائه كذلك؟ لكن، ينبغي أن نتساءل بالضبط حول تلك الموضوعة المألوفة القائلة إن الجنس هو خارج الخطاب، وإنه من شأن إزالة عقبة واحدة وكشف سرّ من الأسرار أن يفتح الطريق الذي يؤدي إليه. أوليست هذه الموضوعة جزءاً من الآمر الذي يستثار به الخطاب؟ أوليس بهدف الحضّ على الحديث عن الجنس وعلى استئناف الحديث عنه باستمرار، يتمّ التلويح به، عند الحدود الخارجية لكل خطاب راهن، وكأنه السرّ الذي يجب إخراجه من مَكْمَنِهِ ـ وكأنه شيء ملزم بالصمت المطبق، وشيء يبدو قوله في آن معاً صعباً وضرورياً، خطراً وقيِّماً؟ يجب ألَّا ننسى أن الإرشادات

الرعوية المسيحية التي جعلت من الجنس شيئاً يجب الاعتراف بـه بامتيـاز، قدّمتـه دائماً للناس وكأنه اللغز المثير للقلق: إنه ليس شيئاً يكشف عن نفسه بإصرار، بـل يختبىء في كل مكان، إنه الحضور الخادع الذي نوشك ألاّ نسمعه، لفرط ما يتكلّم بصـوت منخفض ومتنكّرٍ غـالباً. أليس سرّ الجنس طبعـاً هو الحقيقة الجوهرية التي تتحدَّد بالنسبة إليها مواقع جميع التحريضات على التكلّم عليه، سواء كـانت تحاول كشفه أم تقصيه بصورة غامضة بالطريقة نفسها التي تتكلّم فيها عليه. فالأمر يتعلّق بالأحرى بموضوعة تشكّل جـزءاً من آلية هـذه التحريضـات بالـذات، إنها طريقـة لإضفاء شكل معـيّنٍ على ضرورة التكلّم عليـه، وحكايـة لازمة لاقتصـاد الخطاب حول الجنس، المتكاثر بلانهايـة. فما يميِّز المجتمعات الحـديثة، ليس كـونها حكُمت على الجنس بالبقاء في الظل، بل كونها محكـوماً عليهـا بالتكلّم عليـه دائماً، بـإبرازه على أنه هو السّر.

2 ـ الغرس المنحرف

ثمة اعتراض ممكن: من الخطأ أن نرى في تكاثر الخطابات مجرد ظاهرة كمّية، شيئاً يشبه مجرّد النمو، كما لو أن ما يقال في الخطابات لا يستحق الاهتمام، كم لو أن مجرّد الحديث عن الجنس ـ هو في ذاته ـ أهم من أنواع الأوامر التي تفرض عليه حين نتحدث عنه. ألا يستهدف وضعُ الجنس في خطاب طردَ أشكال الجنسانية من الواقع، أي تلك التي لا تخضع لاقتصاد الإنسال الصارم: قول «لا» للنشاطات العقيمة، إقصاء الملذات الجانبية، تقليص أو استبعاد الممارسات التي ليس هدفها الإنجاب؟ عبر هذا القدر الكبير من الخطابات، أكثر المعنيّون من الإدانات القضائية للإنحرافات الصغيرة: ضمّوا الشذوذ الجنسي إلى المرض العقلي، حدَّدوا قاعدة للنّمو الجنسي، من الطفولة إلى الشيخوخة، كما وصفوا بعناية الانحرافات الممكنة، ونظَّموا مراقبات تربوية وعلاجات طبية. وحول أبسط النزوات أعاد الأخلاقيون، إنما أيضاً وخصوصاً الأطباء، تجميع كل مفردات الاستكراه التشدّقية(*): أليست تلك وسائل مستخدمة للقضاء على العديد من الملذات العقيمة لمصلحة حياة جنسية مركّزة على الإنجاب؟ هذه الثرثرة التي نعتمدها في حديثنا عن الجنس منذ قرنين أو ثلاثة، أليست موجّهة نحو همٍّ أولي: تأمين ازدياد السكان، إنتاج قوة العمل، تجديد شكل العلاقات الاجتماعية؛ وباختصار، تنظيم حياة جنسية مفيدة اقتصادياً ومحافِظة سياسياً(**)؟

لا أعرف بعد إذا كان هذا هو الهدف نهائياً على كل حال. ولكن على كل حال، لم يُسَع لبلوغه عن طريق الحدِّ والخفض. فقد كان القرن التاسع عشر وقرننا، بالأحرى، عصر الإكثار: انتشار ألوان الجنس، تقوية أشكالها المختلفة،

(*) التي يُتشدَّق بها. أي إلصاق جميع صفات الشفاعة بتلك النزوة، مضخمةً ومتشدَّقاً بها. (م)

(**) هذه التساؤلات يوردها الكاتب بمثابة إنكار لها. فيردّ بذلك على الماركسية بشكل غير مباشر. (م)

غرس «انحرافات» كثيرة. لقد كان عصرنا باعثاً لتباينات وتنويعات جنسية.

حتى نهاية القرن الثامن عشر، هناك ثلاث شِرَع كبيرة صريحة ـ عدا الضوابط المتصلة بالعادات، وضغوط الرأي العام ـ كانت تحكّم الممارسات الجنسية: الحق الكنسي، الرعوية المسيحية والقانون المدني. كانت هذه الشرع تحدِّد، كلٌّ على طريقتها، التوزيع بين المحلَّل والمحرَّم، المسموح والممنوع. كلّها كانت تتركز على العلاقات الزواجية: الواجب الزوجي، القدرة على القيام به، كيفية تطبيقه، المتطلبات وضروب العنف التي ترافقه، المداعبات غير المجدية، أو غير الجائزة، التي يتعلّل بها، خصوبتُه أو طريقة جعله عقيماً، فترات التماسه (أوقات الحمل والرضاعة الخطرة، زمن الصوم والقطاعة)، تواتره أو ندرته ـ كل هذا كان بنوع خاص مشبعاً بالأوامر والنواهي. فكان جنس الزوجين مهووساً بالقواعد والتوصيات. كانت العلاقة الزوجية أكثر بؤرة مشحونة بالضواغط؛ عليها كان يجري الكلام بوجه خاص. وهي التي عليها، أكثر من أية علاقة أخرى، أن تصرِّح عن نفسها (في الاعتراف) بالتفصيل. فكانت تحت المراقبة القصوى: إذا خالفت الأصول، كان عليها أن تنكشف وتثبت براءتها أمام شهود. أمَّا «الباقي»، فقد ظل أكثر غموضاً بكثير: لنفكِّر في تقلّب وضع «اللواط» والتردد بشأنه، وفي اللامبالاة إزاء ممارسة جنسانية الأطفال.

بالإضافة إلى ذلك، لم تكن هذه الشِّرع المختلفة تفصل بشكل واضح بين مخالفات قواعد الزواج والانحرافات المرتبطة بالتناسلية. كان كسر قوانين الزواج أو البحث عن متع شاذة يستحق الشجب نفسه في جميع الأحوال: ففي لائحة الخطايا الجسيمة، المميّزة فقط بأهميتها وخطورتها، تظهر الدعارة (علاقات خارج الزواج)، الزنى، الاغتصاب، ارتكاب المحارم الجسدية والروحية، إنما أيضاً اللواط أو «المداعبة» المتبادلة. أمَّا المحاكم، فكان بوسعها أن تدين، على السواء، اللواط والخيانة الزوجية، كما الزواج بدون موافقة الوالدين ومضاجعة الحيوانات. فما كان يؤخذ في الاعتبار في المجالين، المدني والديني على السواء، هو اللاشرعية العامة. لا شك أنّ ما هو «ضد الطبيعة» كان موسوماً بسمة خاصة من الاستفظاع، ولكنه كان مفهوماً ومعتبراً كشكل أقصى من أشكال «مخالفة القانون»، كان ينتهك هو أيضاً المراسيم ـ المراسيم المقدسة كمراسيم الزواج، والتي وُضعت لإدارة نظام

الأشياء وأوضاع الناس. كانت النواهي التي تتناول الجنس، في الأساس، ذات طابع قانوني، و«الطبيعة» التي كان يحدث أن تُسند إليها هذه النواهي كانت هي أيضاً نوعاً من القانون. ولقد اعتُبر الخنثاويّون زمناً طويلاً مجرمين أو أبناء الجريمة، لأنَّ حالتهم التشريحية، وجودهم بالذات يشوِّش القانون الذي يُميِّز بين الذكر والأنثى، ويقضي بتزاوجهما.

ثمة تغييران أدخلهما الانفجار الخطابي للقرنين الثامن عشر والتاسع عشر على هذا النظام المرتكز على الزواج الشرعي؛ أولاً حركة نابذة بالنسبة إلى الزواج الأحادي بين جنسين مختلفين. فكان من الطبيعي أن يستمر إسناده إلى حقل الممارسات والمتع كما لو كان قاعدته الداخلية. ولكنّ الكلام على هذا الزواج الشرعي، راح يتناقص أو، على أي حال، يتمّ باعتدال متزايد. تخلّى المعنيون عن ملاحقته في أسراره وخفاياه. لم يعودوا يطالبونه برفع تقرير يومي. فالزواج الشرعي، حين يمارس جنسه النظامي الصحيح، يحق له بمزيد من الكتمان. إنه ينزع إلى العمل كقاعدة، أكثر صرامة ربما، ولكن أكثر صمتاً. بالمقابل، فإن ما يخضع للاستجواب هو جنسانية الأطفال والمجانين والمجرمين، هو متعة الذين لا يحبون الجنس الآخر، وهو الأحلام والهواجس والعادات الصغيرة المستهجنة، أو الأهواء الشديدة. فقد عزا على كل هذه الأوجه للجنسانية، التي بالكاد كانت ملموحة سابقاً أن تتقدم الآن إلى واجهة المسرح لتأخذ الكلام، وتعترف الاعتراف الصعب بما هي عليه. بالطبع، لا تخفّ إدانتها أو الحكم عليها، ولكن يتمّ الإصغاء لها، وإذا حدث أن استُجوبت مجدَّداً الجنسانية النظامية، فإن ذلك يحصل بحركة ارتدادية انطلاقاً من هذه الجنسانيات الطرفية.

من هنا استُخلص في حقل الجنسانية بُعْدٌ نوعي لما هو «ضد الطبيعة»، بالنسبة إلى الأشكال المدانة الأخرى (والتي تخفّ إدانتها أكثر فأكثر)، مثل الزنى أو الاغتصاب، فقد استقلت هذه الممارسات بذاتها: فالزواج من نسيبة قريبة أو ممارسة اللواط، وإغواء راهبة أو ممارسة السادية، وخيانة الزوجة أو اغتصاب جثث الأموات، أصبحت أموراً مختلفة اختلافاً جوهرياً. الميدان الذي تشمله الوصية السادسة(*) بدأ يتفكّك. وفي المجال المدني، انحلّت أيضاً مقولة «الفجور»

(*) أي الوصية السادسة من الوصايا العشر، أساس الشريعتين اليهودية والمسيحية. (م)

الغـامضة، التي كـانت طوال أكـثر من قرن من الـزمن أحد أسبـاب السجن الأكثر تكرّراً. ومن هذه البقايا، نشأت من جهة، مخالفات التشريع الخاص (أو الاخلاق الخاصة) بالزواج والأسرة، ومن جهة أخرى، التعديات عـلى شرعية عمـل طبيعي (وهي تعديات يمكن أن يعاقب عليها القانون). لعل ذلك أحد أسباب شهرة دون جوان التي لم تخمدها ثلاثـة قرون من الـزمن. تحت صورة المنتهـك الكبير لقـواعد الـزواج ـ سارق النسـاء، مغوي العـذارى، خزي الأسر، وعـار الأزواج والآباء ـ تبرز شخصية أخرى: الشخصية التي يخـترقها، رغـماً عنها، جنـون الجنس القاتم. وراء المتحلّل يكمن المنحرف. هذه الشخصيـة تخالف القـانون عمـداً؛ وفي الوقت نفسه، ثمة شيء شبيه بطبيعة ضالّة يبعد هذه الشخصية عن كل طبيعة. وموتها هو اللحظة التي تتصالب فيها العودة الفائقة للخطيئة والعقـاب مع الهـروب في ما هـو ضد الطبيعة. فإن منظومتي القواعد الكبيرتين اللتين ابتكـرهما الغـرب واحدة بعـد الأخرى لإدارة الجنس ـ وهما قانون الزواج ونظام الرغبات ـ قـام بقلبهما معـاً وجود دون جوان ما أن انبثق على حدودهما المشتركة. لنترك المحلّلين النفسانيين يتساءلون لمعرفة ما إذا كان دون جوان لوطياً، نرجسياً، أو عاجزاً جنسياً.

ببطء والتباس، بدأت قـوانين الـزواج الطبيعيـة وقواعـد الجنسانيـة الملازمـة لها تتـوزع على مجـالين متـمايزين. فقـد ارتسم عالم من الانحـراف هو عـلى خط تماسّ بالنسبة لعـالم مخالفـة القانـون أو الأخلاق، لكنـه ليس مجرد مغـايرة فيـه. لقد وُلـد شعب صغـير مختلف عن المتحلّلين القدامى، بـالرغم من بعض الصـلات بينهـما. منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى قرننا، وأفـراد هذا الشعب يـركضون في فجـوات المجتمع ملاحَقين، إنما ليس دائماً من القوانين، محبوسين غالبـاً، إنما ليس دائـماً في السجـون؛ ربمـا هم مـرضى، لكنهم فـاحشـون، وضحـايـا خـطرة، وفـريسـة مـرض غريب يحمـل أيضـاً اسم الـرذيلة وأحيـانـاً اسم الجنحـة. أطفـال يقـظون بإفراط، فتيات ناضجات قبل الأوان، طلاب غامضـون، خدم ومـربون مـريبون، أزواج قساة، أو مهووسون، هواة انعزاليون، ومتنزهون ذوو نـزوات غريبـة: إنهم يتردّدون على المجالس التأديبية والمؤسسات الإصلاحية، وإصـلاحيات الأحـداث، والمحـاكم والمـآوي، يحملون إلى الأطبـاء خـزيهم وإلى القضــاء أمـراضهم. إنهم يشكّلون طـائفة المنحـرفين المتعـذّر احصاؤهـا، التي تخالط الجـانحـين وتقـترب من

المجانين. لقد حملوا تباعاً، خلال القرن المنصرم، سمة «الجنون الأخلاقي»، و«العصاب التناسلي» و«شذوذ الحس الجنسي»، و«انحطاط النوع»، و«اختلال التوازن النفسي».

ماذا يعني ظهور جميع هذه الجنسانيات الطرفية؟ هل أن إمكان ظهورها للعيان هو دليل على أنّ القاعدة تتراخى؟ هل يدلّ توجيه هذا القدر من الانتباه إليها على نظام أشد صرامة، أم على الاهتمام بممارسة رقابة دقيقة عليها؟ إن تفسير هذه الأمور بعبارات القمع يبقيها ملتبسة. يمكن اعتبار الموقف منها تسامحاً إذا فكّرنا أنّ صرامة القوانين حول الجنح الجنسية خفّت كثيراً في القرن التاسع عشر، وأنّ العدالة غالباً ما كفّت يدها لمصلحة الطب. لكن يمكن أن يعتبر الموقف منها أيضاً حيلة إضافية، إذا فكّرنا في جميع سلطات الرقابة وآليات المراقبة التي أنشأتها التربية أو العناية الطبية. قد يكون تدخل الكنيسة في الجنسانية الزوجية ورفضها «التحايلات» المتصلة بالإنجاب قد أضاعت كثيراً من إلحاحها منذ مئتي عام. لكنّ الطب نفسه دخل بقوة في ملذّات الزوجين، فاخترع باثولوجيا (علم الأمراض)، عضوية، وظيفية أو عقلية قد تنشأ عن الممارسات الجنسية «غير الكاملة». كذلك صنّف بعناية أنواع الملذّات الملحقة وأدخلها في «نمو» الغريزة واضطراباتها، وشرع في إدارتها.

ربما ليس المهم هو مستوى التسامح أو مقدار القمع: إنما شكلُ السلطة التي تُمارَس. عندما نسمي هذا العدد الكبير من الجنسانيات المتنافرة، كما لو كنا نبتغي إبرازها، هل نقصد بذلك اقتلاعها من الواقع؟ يبدو أن وظيفة السلطة التي تمارَس في هذا المضمار ليست وظيفة الحظر، وأن الأمر يتعلق بأربع عمليات مختلفة جداً عن مجّرد التحريم.

1 ـ لنأخذ أولاً، الموانع القديمة التي تحرّم الزيجات بين الذين تربط بينهم قرابة عصب (مهما كثر عددها وبلغ تعقّدها)، أو إدانة الزنى بتواتره المحتوم. ولنأخذ ثانياً، الرقابة الحديثة التي أحبطت جنسانية الأطفال منذ القرن التاسع عشر ولوحقت بها «عاداتهم السرية». من الواضح أنّ آلية السلطة ليست واحدة في هاتين الحالتين. ليس فقط لأنّ الحالة الأولى تتصل بالقانون والعقاب، والحالة

الثانية بـالطب والتقـويم، بل لأنَّ التكتيـك المتبع ليس هـو ذاته. في الـظاهر، وفي الحالتين، يتعلق الأمر بمهمة استبعـادية محكـوم عليها دائـماً بالفشـل، وملزمة دائـماً بإعادة الكرة من جديـد. ولكنّ منع الـزيجات بـين ذوي قرابـة العصب يسعى إلى هدفه بتنقيص مقارب للشيء الذي تدينه. ومـراقبة الجنسـانية الـطفوليـة تسعى إلى ذلك بنشر سلطتها الذاتية، والشيء الذي تمارس عليـه هذه السلطة في آن واحـد. تعمـل هذه المـراقبة وفق نمـوٍّ مزدوج ممتّـد إلـى مـا لانهايـة. صحيـح، أن المـربـين والأطباء حاربوا العادة السرية عند الأطفال، كوباءٍ يُراد القضاء عليه. في الـواقع، طوال هذه الحملة التي استمرت قرناً من الزمن وعبـأت العالم الـراشد حـول جنس الأطفال، كان المقصود هو الاستناد إلى هذه المتـع الرقيقـة وتكوينهـا كأسرار، (أي إجبارها على التخفي كي يتاح كشفها)، والعودة إلى منشئها وتتبُّعها من أصولهـا إلى نتائجها، وملاحقة كلّ ما يحثّ عليها أو يسمح بها. حيثما كـانت توشـك أن تظهـر هذه المتع، أقام الأطباء والمربون جاهزيات مراقبة، ونصبوا أفخاخاً لإجبار الأطفال على الاعتراف، وفرضوا خـطابات مستفيضـة ذات طابـع تأديبي، وحـذّروا الأهل والمعلمـين، وزرعوا فيهم الشـك في أنّ كـل الأطفـال مـذنبـون، والخـوف من أن يكونوا هم أنفسهم مـذنبون إذا تـوانوا عن الشـك في الأطفال، وأبقـوهم متيقظين لهذا الخطر المتواتر، رسموا لهم سلوكهم وطرق تربيتهم. في الحيّز العـائلي: أرسيت قواعد نظام طبي جنسي كامل. «رذيلة» الطفـل ليست عدوّاً بقـدر ما هي ركيـزة. طبعاً، يمكن أن نتصوَّرها بمثابة شرّ تجب إزالته، ولكنّ الفشل المحتوم والاندفاع في مهمـة عـديمـة الجـدوى، يحمـلان عـلى الارتيـاب في أننـا ننشـد بقـاء الـرذيلة، واستمرارها، وتكـاثرهـا عند حـدود المرئي، وغـير المرئي، بـدلاً من اختفائهـا إلى الأبـد. طوال فـترة هذه الـركيـزة، تتقـدم السلطة إلى الأمـام، تضـاعف محـطاتهـا ومنجزاتها، بينما يتوسّع هدفها وينقسم ويتفرع غائصاً في الواقع كـما تغوص السلطة فيه. في الظاهر يبدو أن الأمـر يتعلّق بإقـامة حـواجز؛ وفي الـواقع، أنشئت حـول الطفل خطوط عبور لامحدودة.

2 ـ هـذه الملاحقـة الجديـدة للجنسانيـات الطرفيـة تؤدي إلى **دمج الانحـرافات وتمييز جديد للأفراد**. فاللواط ـ لواط القانونين المدني والكنسي القديمين ـ كان نوعاً من الأفعال المحظورة، ولم يكن مرتكب هذه الأفعال سوى الشخص القانوني. أمَّـا

لوطي القرن التاسع عشر، فقد أصبح شخصية: له ماضٍ وتاريخ وطفولة، له مزاج وطبع ونمط حياة، له مورفولوجيا (هيئة) خاصة أيضاً وبنية تشريحية غير خفية، وله ربما فيزيولوجيا غامضة. فلا شيء مما له من كيانه كله يمكنه أن يفر من جنسانيته. فالجنسانية حاضرة في كل موضع منه. فهي كامنة تحت كل تصرفاته، لأنها هي أساسها الماكر والفعال للغاية. فالجنسانية مطبوعة دون حياء على وجهه، وعلى جسده، لأنها سر يفضح نفسه دائماً. فالجنسانية مشاركة له في جوهره كطبيعة مفردة، أكثر منه كخطيئة اعتيادية. يجب ألَّا ننسى أن المقولة النفسانية والطبنفسية، والطبية للمثلية الجنسية قد تكوَّنت مذ تمّ تمييزها كنوع معينً من الإحساس الجنسي، وكطريقة معيَّنة لتحويل الذكر إلى أنثى والانثى إلى ذكر في داخل الذات، أكثر مما هي من أنماط العلاقات الجنسية ـ ويمكن اعتبار مقال وستفال (Westphal) الشهير عام 1870 حول: «الاحساسات الجنسية العكسية»، بمثابة تاريخ ولادة المفهوم الجديد للمثلية الجنسية. لقد ظهرت المثلية الجنسية كصورة من صور الجنسانية، حين فُصلت عن ممارسة اللواط، ورُبطت بنوع من الخنثوية الداخلية، خنثوية النفس الجسد. لقد كان اللوطي مرتداً، أمَّا مشتهي المماثل فغدا اليوم صنفاً من الناس.

كم من الأصناف يؤلف جميع هؤلاء المنحرفين الصغار، الذين يصنِّفهم الأطباء النفسانيون في مئات لا تحصى ويعطونهم أسماء غريبة: هناك استعرائيو لاسيغ(*) (Lasègue)، ومتيِّمو بينِه (Binet)، وعشاق الحيوانات ولواطية الحيوانيات كما سماهم كرافت ابينغ (Kraft-Ebing)، عبّاد الجنس الواحد كما سمّاهم رولِدر (Rohleder)(**). إن جميع أسماء البدع الجميلة هذه تحيل إلى طبيعة قد تنسى نفسها بما يكفي، لتنفلت من القانون، وقد تتذكَّر نفسها بما يكفي ـ لتخلق المزيد من الأصناف ـ حتى، حيثما لم يعد هناك نظام. وآلية السلطة التي تلاحق كلّ هذا التنافر لا تريد أن تلغيه، إلاَّ بإكسابه حقيقة تحليلية، منظورة ودائمة: فهي تغرسه

(*) الاستعرائيون: هواة تعرية أجسادهم أو أعضائهم الجنسية.

(**) يعدد فوكو هنا مصطلحات تسمية لانحرافات تخيلها الأطباء النفسانيون القدامى التي لم تثبت علمياً فيما بعد. نعددها كما يلي: Mixoscopophiles، Gynécomastes، Presbyophiles، Invertis، Sexoesthétiques، Femmes Dyspareunistes.

في الأجساد، تدخله تحت السلوكات، تصنع منه مبدأ تصنيف وفهم، وتكوِّنه كمبرِّرٍ وجودٍ، وكنظام طبيعي للفوضى. هل يعني ذلك إلغاء لهذه الألوف من الجنسانيات الشاذة؟ كلا، أبداً. بل يعني تخصيصاً نوعياً وترسيخاً موضعياً لكل منها. والمقصود بنشرها هو نثرها على أرض الواقع، ودمجها في الفرد.

3 ـ أكثر النواهي القديمة، يتطلّب هذا النوع من السلطة، كي يمارس أنواعاً من الحضور ثابتة، يقظة، وفضولية أيضاً؛ ويفترض قرباً من الأشياء. إنه يعمل بواسطة فحوصات ومراقبات ملحّة، تتطلّب تبادل خطابات عن طريق أسئلة تنتزع اعترافات وأسراراً، تتجاوز الأسئلة. يستلزم اقتراباً جسدياً ومجموعة قوية ونشاطاً من الأحاسيس العنيفة. من هنا فإن طَبْننة (médicalisation) الشذوذ الجنسي هي نتيجة لهذه الأمور، وأداة لها. فغرائب الجنس تغدو خاضعة لتكنولوجيا الصحة، وللشأن الباثولوجي، باعتبارها مندمجة في الجسم ولكونها أصبحت طبعاً جوهرياً من طباع الفرد. وبالعكس، ما أن تغدو شيئاً طبياً أو قابلاً للطبننة، حتى يكون لزاماً علينا أن نباغتها في أعماق الجسم، أو على سطح الجلد، أو بين دلالات السلوك، وكأنها جرح أو اختلال وظيفي، أو عرض من الأعراض. وهكذا، فإن السلطة التي تأخذ الجنسانية على عاتقها، ترى أن من واجبها جسُّ الأجساد: فهي تداعبها عبر العيون، تقوّي مواضع فيها، تكهرب بعض سطوحها، وتُضفي طابعاً درامياً على الفترات المضطربة. إنها تتناول الجسد باعتباره كله جسداً جنسياً. لا شك أن في ذلك زيادة للفعاليات وامتداداً للمجال الخاضع للمراقبة. ولكن هناك أيضاً تَحْسسة (sensualisation) للسلطة(*)، وكسب للمتعة. وهذا ما يُحدث أثراً مزدوجاً: تُعطى السلطة دفعاً نتيجة ممارستها بالذات، وثمة هياج يكافىء المراقبة التي تلاحظه، ويحملها إلى أبعد، وتنعش قوةُ الاعتراف فضولَ الاستجواب. أمّا اللذة المكتشفة فترتدّ إلى السلطة التي تحاصرها. غير أن الكثير من الأسئلة الملحّة تُفَرْدِن عند من يتعيَّن عليه الإجابة، الملذاتِ التي يعانيها. فالنظر يثبّتها، والانتباه يعزلها وينشطها. تعمل السلطة كآلية استدعاء، فتجذب وتستخرج هذه الغرائب

(*) أي تغدو السلطة ذاتها مشاركة في متعة الجنس بطريقة مرضية طبعاً (سادية مازوشية معاً). انظر دولوز في هذا السياق، في كتابه الرائع L'Anti-Oeudip، (م).

التي تـطاردها، واللذة تنعكس عـلى السلطة التي تطاردهـا. والسلطة ترسـخ اللذة التي أطلقتهـا من عقـالهـا. قـد يكـون الهـدف العـام والـظاهـر للفحص الـطبي، والتحقيق التحليـنفسي، والتقرير التربوي، والمراقبات العائلية، منع الأعمال الجنسية الشاذة أو غير المثمـرة في الواقـع؛ بحيث تعمل هـذه الوسـائل كـآليات ذات دفـع مزدوج: اللذة والسلطة. لذة في ممارسة سلطةٍ تسأل وتراقب، وتتـرصّد، وتـلاحظ بدقّة، وتفتّش، وتجسّ، وتبرز للعيان؛ ومن جهة ثانية، ثمة لذة تتوقّد حينما يكـون عليها أن تتخلص من السلطة، وتهرب منها، وتخدعها وتتنكّر أمامها. هنـاك سلطة تسمح للّذة التي تطاردها بأن تجتاحها. وهناك في مقابلها، سلطة تؤكد ذاتها في لذة الانكشـاف والافتضاح والمقـاومة ضـدها. أسر وأغـواء، مجابهـة وتعزيـز متبـادل: فالأهل والأولاد، الراشد والمـراهق، المربّي والتـلاميذ، الأطبـاء والمرضى، الـطبيب النفسـاني ومريضـه المصاب بـالهستيريـا ومنحرفـوه لم ينقطعـوا كلهم عن لعب هذه اللعبـة منذ القـرن التاسـع عشر. وكان من شـأن هـذه الاستـدعـاءات، وضروب الهروب والتحريضات الدوريـة، أن تعدّ حـول الجنس والأجساد اللوالب الـدائمة للذة والسلطة، وليس حدوداً ممنوع تجاوزها.

4 ـ من هنـا كانت جـاهزيـات الإشباع الجنسي هـذه، تميّز إلى حـد بعيد حيّـزَ القرن التاسع عشر وطقوسه الاجتماعية. يُقال مراراً إنَّ المجتمع العصري حاول أن يقصر الجنسـانية عـلى الزوجـين ـ الزوجـين المتغايـري الجنس ـ والمرتبـطين بـزواج شرعي بقدر الإمكان. بوسعنا أن نقول أيضاً إنه وإن لم يخترع، فقد هيّأ على الأقل بعناية المجموعات ذات العناصر المتعددة والجنسانية الدوّارة وشجّع تكاثرها: توزيع مواقع سلطوية، متسلسلة أو متجابهة، ملذّات «مطاردَة»، أي في آن واحد مشتهاة وملاحقة، جنسانيات مجزأة، مسموح بها أو مشجّعة، تقاربات تظهر كطرق مراقبـة وتعمـل كآليـات تعـزيـز، وأخيـراً احتكـاكـات محثّـة. تلك هي حـال الأسرة، أو بالأحرى سكان البيت، مع الأهـل والأولاد، والخدم أحيـاناً. هـل أن أسرة القرن التاسع عشر هي حقاً خليّة أحادية الزواج والزوجيّة؟ ربما، إنما إلى حدٍّ مـا. ولكّن الأسرة هي أيضـاً شبكـة ملذّات ـ سلطات متمفصلة حسب نقـاط متعـددة، ولهـا علاقات قابلة للتحوُّل. انفصال البالغين عن الأطفال، القطبية القـائمة بـين غرفـة الوالدين وغـرفة الأولاد (أصبحت قـانونيـة خلال القـرن حين بـوشر ببناء مسـاكن

شعبية)، الفصل نسبي بين الصبيان/البنات، التعليمات المشدّدة المتصلة بالعناية الواجبة بالرضّع (الإرضاع من ثدي الأم، صحة الطفل)، الانتباه اليقظ بشأن جنسانية الأطفال، مخاطر العادة السرية المفترضة، الأهمية المعطاة للبلوغ، طرق الرقابة المقترحة على الأهل، أشكال الحثّ والأسرار والمخاوف، حضور الخدم الذي تقدّر أهميته، ويخشى منه في آن معاً؛ كل هذا يجعل من الأسرة، حتى لو أعيدت إلى أصغر أحجامها، شبكة معقّدة، مشبّعة بجنسانيات متعددة، مجزّأة ومتحرِّكة. وإنَّ حصر هذه الأخيرة في العلاقة الزوجية، مع احتمال إسقاط هذه العلاقة على الأولاد، على شكل رغبة ممنوعة، لا يمكن أن يعتبر هذه الجاهزية، بالنسبة لهذه الجنسانيات، بمثابة آلية حثّ ومضاعفة أكثر منها مصدر نهي. أما المؤسسات المدرسية أو مصحّات الأمراض العقلية والنفسية، بسكانها العديدين، وجهازها الإداري المتدرِّج، وتنظيماتها المكانيّة ونظام رقابتها، فهي تشكل، إلى جانب الأسرة، طريقة أخرى في توزيع لعبة السلطات والملذّات. وهي ترسم أيضاً مناطق إشباع جنسي عالٍ بأماكنها وطقوسها المميّزة، كقاعة الصف وعنبر النوم والزيارة والاستشارة الطبية. إن أشكالَ جنسانية غير زوجية، غير متغايرة الجنس وغير أحادية الزواج، يمكن أن تكون مستدعاة إلى هذه المؤسسات ومركَّزة فيها.

إن مجتمع القرن التاسع عشر «البورجوازي»، الذي لا يزال مجتمعنا دون شك، هو مجتمع الانحراف المفجِّر والمتفجِّر. وذلك ليس على طريقة الرياء، لأنه ما من شيء كان أكثر وضوحاً وإطناباً، وأكثر منه تبنياً في المؤسسات والخطابات. مجتمعنا منحرف، لا لأنه، أفسح مجالاً، رغماً عنه، لبرعمة منحرفة، ولباثولوجيا مديدة للغريزة الجنسية، بل لكونه أراد أن يرفع سدّاً قوياً وشاملاً في وجه الجنسانية. فكان المقصود هو نوع من السلطة التي جعلها المجتمع تُمارس على الجسد وعلى الجنس. وهذه السلطة لم تتخذ شكل القانون ولا شكل النتائج التي تنشأ عن المحظور. إنما هي تعمل بالعكس عبر تخفيف الجنسانيات الغريبة. إنها تعيِّن حدوداً للجنسانية، بل تمدِّد أشكالها المختلفة بملاحقتها وفقاً لخطوط اختراق لامحدود. السلطة لا تستبعد الجنسانية، بل تُدخلها إلى الجسد كطريقة لتمييز الأفراد. لا تحاول تجنّبها، بل تجذب أنواعها المختلفة بواسطة لوالب حيث تتقوّى السلطة واللذة. لا تقيم السلطة سداً، بل تعَدُّ أماكن للإشباع الأقصى. إنها تسبّب

التنافر الجنسي وتثبّته(*). فالمجتمع العصري منحرف، لا بالرغم من طهريته أو كردّة فعل على نفاقه: إنه منحرف واقعاً ومباشرة.

واقعاً أولاً، فالجنسانيات المتعددة ـ تلك، التي تظهر مع مراحل العمر (جنسانيات الرضيع أو الطفل)، تلك التي تترسّخ في الأذواق أو العادات (جنسانيات اللواطي والولع بالشيوخ، أو الفيتشية (أي الولع بعضو من أعضاء الجسم أو بشيء متصل به)، الممارسات التي ترتبط بصلات معينة (علاقة الطبيب بالمريض، المربي بتلميذه، الطبيب النفساني بالمجنون)، الممارسات التي تلازم الأماكن (جنسانيات المنزل، والمدرسة، والسجن). ـ كل هذه إنما تؤلف ملاحق بعمليات السلطة ذاتها. لا ينبغي أن نتصور أنّ جميع هذه الأشياء، المسموح بها حتى ذلك التاريخ لفتت الانتباه، ونالت وصفاً محقراً عندما أُريد إعطاء دور ضابط ومنظِّم لنمط الجنسانية الوحيد القادر على إعادة إنتاج شكل العائلة والقوة العاملة. إنّ هذه التصرفات المتعددة الأشكال استخرجت واقعاً من أجسام الناس ومن ملذاتهم، أو بالأحرى، تمّ ترسيخها فيهم. وبواسطة جاهزيات سلطوية متعددة جرى استدعاء هذه التصرفات واكتشافها، وعزلها، وتعزيزها، ودمجها. إن نموّ الانحرافات ليس موضوعة أخلاقية تهذيبية، شكّلت هاجساً لعقول الفكتوريين المَوَسْوَسة، بل هو النتاج الواقعي لتداخل نمط من السلطة على الأجساد وملذاتها. من الممكن ألّا يكون الغرب قد استطاع ابتكار ملذات جديدة، وهو طبعاً لم يكتشف رذائل غير معروفة، لكنه حدَّد قواعد جديدة للعبة السلطات والملذّات: فقد ارتسم فيه وجه الانحرافات المجمّد.

ومباشرة ثانياً، إنّ انغراس الانحرافات هذا، المتعددة في المجتمع ليس تهكماً من جانب الجنسانية المنتقمة من سلطة فرضت عليها قانوناً قمعياً للغاية. وهو ليس أيضاً أشكالاً متناقضة من اللذة، مرتدة نحو السلطة لتستثمرها على شكل «لذة برسم التَحمُّل». فانغراس العادات المنحرفة هو نتيجة وأداة في آن واحد: فإنه عن طريق عزل الجنسانيات الطرفية وتقويتها وتوطيد الممارسات الجنسية، تتفرع وتتكاثر

(*) التنافر هنا بمعنى تعدد أشكال العلاقات الجنسية واختلافها من طبيعية ومنحرفة، شرعية وغير شرعية الخ... (م)

العـلاقـات بـين السلطة والجنس، والسلطة واللـذة، تنتـاب الجسـد وتخـترق السلوكات. ووفقاً لتقدم السلطات هذا، تثبت جنسانيات متفرّقة، مرتبطة بعمرٍ ما، بمكانٍ ما، بذوقٍ ما، وبنوعٍ من الممارسات. تكـاثر الجنسـانيـات بتـوسيـع السلطة؛ ازدياد حجم السلطة التي تخصّص لها كل من هذه الجنسـانيات المـوضعية نطاق تدخُّل معيَّناً: إن هـذا التسلسل منـذ القرن التـاسع عشر خصـوصاً، تؤمّنـه وتبـدّله المكـاسب الاقتصاديـة العديـدة التي ارتبطت، في آن معـاً، بهـذا التخفيف التحليلي للّذة، وهذا الازدياد في حجم السلطة التي تراقبها، وذلك بفضـل تدخـل الطب، والطب النفساني، والدعارة، والاباحية. فاللذة والسلطة لا تلغيان الواحدة الأخرى، ولا تنقلب إحداهما ضد الأخرى. إنهما تتطاردان، تتراكبان وتنطلقان من جديد. إنهما تترابطان بموجب آليات معقدة وإيجابية من الاثارة والتحريض.

ينبغي إذاً، دون شـك، أن نتخـلّى عن الفـرضيـة التي تـزعم أن المجتمعـات الصناعية الحـديثة بـدأت عهد قمـع متزايـدٍ للجنس. ليس فقط أننا نشهـد تفجُّراً ظاهراً للجنسـانيات الشـاذة. إنما خصـوصاً ـ وهـذه هي النقطة المهمـة ـ فإن ثمـة جاهزية مختلفة جداً عن القانون، حتى ولو كانت تعتمد محلياً على إجراءات مَنْعيَّة ـ غَدَتْ تؤمّن بواسطة شبكة آليات مترابطة تكاثـرَ ملذّات معيّنة، ومضـاعفة جنسـانيات متنافرة. يقال إن أيَّ مجتمعٍ لم يكن أكثر حشمة من مجتمعنا، وإن مراكز السلطة لم تكن قطُّ أكثرَ حِرصاً على التظاهر بتجاهلِ ما تمنعه، كما لو كانت لا تريد أيَّ جامع بينهما. ولكنَّ العكس هو الذي يظهـر، أقلُّه عند إلقـاء نظرة عـامة: لم تكن مـراكز السلطات أبـداً بمثـل هـذه الـوفـرة، ولم يُعـرف قط مثـل هـذا الاهتـمام الـواضـح والمفصّل، ولا مثل هذا القدر من الاتصالات والعلامات الدائـرية، ولا مثـل هذا العدد من البؤر حيث تتوقّـد حدّة الملذات وعنـاد السلطات من أجل الانتشـار على مدى أبعد.

* هوامش ومراجع الفصل الثاني

(1) P. Segneri, *l'instruction du pénitent,* traduction, 1695, p. 301.
(2) A. de liguori, *pratique des confesseurs* (trad. française, 1854). p. 140.
(3) P. Segneri, *loc. cit.*, pp. 301-302.
(4) الإرشادات الروحية التي وضعها البروتستانت تتضمن قواعد تحويل الجنس الى خطاب ولو بشكل أكثر تحفّظاً. هذا ما سوف نعالجه في الكتاب المقبل «الشهوة والجسد» *«La Chair et le corps»*.
(5) A. de liguori, *préceptes sur le sixième commandement* (trad. 1835), p. 5.
(6) D.A. de Sade, *les 120 journées de Sodome,* éd. pauvert, 1, pp. 139-140.
(7) An., My secret Life, réédité par Grove Press, 1964.
(8) *Condorcet,* cité par J. - L. Flandrin, *Familles,* 1976.
(9) A. Tardieu, *Etude médico-légale sur les attentats aux mœurs,* 1857, p. 114.
(10) J. Von Justi, *Eléments généraux de police,* trad. 1769, p. 20.
(11) C.-J. Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (1753) pp. 320-321.

III ـ الفصل الثالث:
علم الجنس
SCIENTIA SEXUALIS

أفترض أن القارىء يسلّم معي بالنقطتين الأوليين؛ أتصوّر أنه يقبل بالقول إنّ الخطاب عن الجنس تكاثر بدل أن يندر منذ ثلاثة قرون حتى الآن؛ وإنه، إذا حمل معه بعضاً من الممنوعات والمحرّمات، فقد أمَّن ترسيخ وانشاء تنافر(*) جنسي كامل. غير أن كل ذلك لم يلعب أساسياً، سوى دور دفاعي. حين نتحدث بهذه الكثرة عن الجنس، حين نكتشفه مخففاً، محوْجزاً(**)، ومميزاً في المكان الذي أُدرج فيه، نكون لا نسعى في الحقيقة إلا إلى إخفاء الجنس وتمويهه: خطاب ـ ستار، تشتيت ـ تجنّب. حتى مجيء فرويد على الأقل، فإن الخطاب حول الجنس ـ خطاب العلماء والمنظّرين ـ ما كفَّ أبداً عن إخفاء ما كان يتحدَّث عنه. ويمكننا اعتبار كل هذه الأشياء المقولة، وهذه الاحتياطات الدقيقة والتحليلات المفصّلة، إجراءاتٍ معدّةً لتجنّب ما لا يحتمل، أي تجنّب حقيقة الجنس الخطرة جداً. ومجرَّد الزعم بأننا تكلمنا على الجنس من زاوية علمية حيادية ومنزّهة، معبِّر بحدٍّ ذاته. لقد كان ذلك بالفعل علماً مكوّناً من تلافيات لأنه، إزاء العجز عن الكلام عن الجنس بذاته أو رفض ذلك، رجع بوجه خاص إلى الشذوذ الجنسي والانحراف، وإلى الغرائب النادرة، والالغاءات والإثارات المرضية. كان أيضاً علماً خاضعاً في جوهره لأوامر

(*) تنافر هنا بالمعنى الذي أوردناه سابقاً وهو تعدد العلاقات الجنسية وأشكالها إلخ..

(**) أي مقطعاً بحواجز.

أخلاق معيّنة، كرَّر تصنيفاتها في ظل المعيار الطبي. وبحجة أنه يقول الحقيقة، كان يثير المخاوف في كل مكان؛ وينسب إلى أصغر اضطرابات الجنسانية جذوراً خيالية من الشرور مقدَّرٌ لها أن تنعكس على أجيالٍ لاحقة. كذلك أكد أنّ عادات الخجولين السرية والهواجس الصغيرة الأشد انعزالاً تشكِّل خطراً على المجتمع كله. وأخيراً، لم يضع [هذا العلم] في خاتمة الملذات الشاذة أيَّ شيء غير الموت: موت الأفراد، موت الأجيال، موت الجنس البشريّ.

وبذلك، ارتبط علم الجنس بممارسة طبية ملحّة وغير متحفظة، ذَلِقَةِ اللسان، في المجاهرة بمكروهاتها، سريعة في هبّتها لنجدة القانون والرأي العام، ومذلّتها لسلطات النظام تفوق خضوعها لمتطلبات الحقيقة. لمّا كانت [هذه الممارسة الطبية] في أفضل الحالات ساذجة عن غير قصد وفي أغلبها كاذبة، متواطئة في ما تشجبه، متعالية ومختلسة للاحتكاكات الحسية الخفيفة، فقد أنشأت بذاءةً للحالات المرضية مميِّزة لنهاية القرن التاسع عشر. ثمة أطباء، أمثال: **غارنيه، وبويه، ولادوسيت** [Garnier, Pouillet, Ladoucette] كانوا منظِّريها غير المشهورين في فرنسا، بينما كان **رولينا** [Rollinat] مدّاحَها. لكنها تجاوزت هذه الملذات المشوّشة لتطالب بسلطات أخرى. كانت تُنصِّب نفسها سلطة عليا، بالنسبة، لفرض التعليمات الصحية، جامعةً بين المخاوف القديمة من المرض الزهري وموضوعات العقم [asepsie] الجديدة، وبين الخرافات النشوئية الكبرى ومؤسسات الصحة العامة الحديثة. كانت تدّعي توفير القوة الجسمية والطهارة الأخلاقية للجسم الاجتماعي. كانت تعد بإزالة المصابين بعاهات وذوي النوع المنحط والسكان الهجينين. وباسم ضرورة بيولوجية وتاريخية، كانت تبرِّر النزعات العنصرية الرسمية، الوشيكة الظهور آنذاك. كانت تؤسسها «كحقيقة».

حين نقارن هذه الخطابات عن الجنسانية البشرية مع ما كانت عليه في الحقيقة ذاتها فيزيولوجيا التناسل الحيواني أو النباتي، يفاجئنا التفاوت. ففحواها الهزيل، من حيث العقلانية الدنيا، ولا أقول من حيث الصفة العلمية، يُقصيها بعيداً عن تاريخ المعارف. إنها تشكِّل منطقة مشوّشة بغرابة. فالجنس يبدو مندرجاً طوال القرن التاسع عشر في حقلين معرفيين متميِّزين تماماً: بيولوجيا للتناسل تطوّرت

باستمرار وفقاً لمعيارية علمية عامة، وطبٍ للجنس خاضع لقواعد تكوّنية مختلفة جداً. لا يقوم تبادل حقيقي بين الحقلين ولا أي تركيب بنيوي متبادل. قلّما لعب الأول بالنسبة إلى الثاني غير دور الضمانة البعيدة، والوهمية جدّاً: كفالة إجمالية، كان تحت ستارها يمكن إعادة كتابة الطروحات المتصلة بالعوائق الأخلاقية والخيارات الاقتصادية والسياسية والمخاوف التقليدية بلغة ذات نبرة علمية. كل شيء كان يحدث كما لو أنّ مقاومة أساسية كانت تتصدّى لقيام خطاب عقلاني الشكل عن جنس الانسان، ولواحقه ونتائجه. كان هذا التفاوت دليلاً على أن المقصود من هذا النوع من الخطابات، ليس قول الحقيقة، بل منعها من الظهور فيها. وراء الاختلاف بين فيزيولوجيا التناسل وطب الجنسانية، كان يجب أن نرى شيئاً آخر وأكثر من تقدم علمي غير متكافىء، أو تفاوت في أشكال العقلنة. ففيزيولوجيا التناسل تخضع لإرادة معرفة شاسعة، كانت ركيزة لتأسيس الخطاب العلمي في الغرب، بينما يخضع طب الجنسانية لإرادة عدم ـ معرفة عنيدة.

وهذا أكيد: فالخطاب العلمي، الذي راج حول الجنس في القرن التاسع عشر اخترقته سرعة تصديق بدون أساس، وكذلك تيارات من الضلال المطلق: رفض للرؤية والسمع: إنما رفضٌ ـ وهذا هو الأهم بلا شك ـ يتناول الشيء الذي كان يراد إظهاره، أو الذي كان يُطلب بإلحاح إيضاحه، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تجاهل إلاّ على أساس علاقة جوهرية بالحقيقة. الهروب منها، سدّ الطريق إليها، وإخفاؤها: كلّها خطط موضعية تتدخّل وكأنها نسخة ثانية فوقها وتعود إليها في مرتبتها الأخيرة، لتضفي شكلاً تناقضياً على التماس أساسي للمعرفة. فإن رفض التعرف إلى الحقيقة هو أيضاً انقلابٌ لإرادة معرفة الحقيقة. وهنا، يمكن أن تصلح مستشفى شاركو كمثال على ما نقوله. كانت هذه المؤسسة جهازاً كبيراً للمراقبة بفحوصه، واستجواباته، واختباراته؛ لكنّها كانت، في الوقت نفسه، آلية حث وتحريض، بعروضها العامّة، ومسرحها للنوبات الطقسية المحضّرة بعناية بواسطة استخدام المنشطات الكيماوية(*)، ولعبة الحوارات واللمسات ووضع الأيدي، وبوضعيات الأجسام التي يحدثها الأطباء أو يلغونها بإشارة أو كلمة منهم،

(*) من مركبات الأثير وأزوتات الأميل. كما ورد في النص الأصلي.

وبتنظيم الجهاز البشري الذي يراقب وينظّم ويحضّ ويدوِّن ويروي ويجمِّع كدسة هائلة من الملاحظات والملفات. والحال، أنه على أساس هذا الحضّ الدائم على الخطاب والحقيقة، تفعل آليات التجاهل فعلها. وهكذا فإنه بإشارة من يده يوقف شاركو جلسة استشارة عمومية حين يشْرعُ في الحديث بصراحة زائدة عن «الهذا» [أي الجنس]. كذلك، يمحي من الملفات دورياً كل ما قاله وكشفه المرضىٰ عن الجنس، إنما أيضاً كل ما رآه الأطباء أنفسهم أو سمّوه أو طلبوه، والذي تحذفه الملاحظات المنشورة بصورة شبه كلية[1]. فالمهم في هذه القصة ليس كون المعنيين قد أغمضوا عيونهم وأصمّوا آذانهم ولا كونهم قد أخطأوا. المهم أولاً هو أنهم بنوا حول الجنس وبشأنه جهازاً كبيراً لإنتاج الحقيقة، شرط إخفائها في اللحظة الأخيرة. المهم أن الجنس لم يكن فقط قضية إحساس ومتعة، وقانوناً أو تحريماً، بل قضية صواب وخطأ. وأن حقيقة الجنس قد أصبحت شيئاً أساسياً، نافعاً أو خطراً، قيّماً أو مخيفاً. باختصار، المهم هو أن الجنس قد تكوَّن كرهان على الحقيقة. يجب ألا نستدل من ذلك إذن على أن عتبة عقلانية جديدة[*]، كان فرويد ـ أو شخص آخر ـ قد لاحظ كشفها، بل على التكوُّن التدريجي «للعبة الحقيقة والجنس» هذه، وكذلك على تحوُّلاتها التي أورثنا إياها القرن التاسع عشر، والتي لا شيء يثبت أننا تحرّرنا منها، حتى ولو أننا عدّلناها. فتجاهل الحقيقة، والهروب منها، وتجنّبها أمورٌ لم تكن ممكنة ولا كان بالإمكان أن يكون لها مفعولها إلّا انطلاقاً من هذه المحاولة الغريبة: قول حقيقة الجنس. وهي محاولة لا ترقى إلى القرن التاسع عشر، حتى ولو أنّ مشروع «علم» ما قد أعطاها آنذاك شكلاً فريداً. إنها الركيزة لجميع الخطابات الزائفة، والساذجة والماكرة، التي يبدو أن معرفة الجنس قد تاهت فيها زمناً طويلاً.

* * *

من جهة تاريخية هناك إجراءان كبيران لإنتاج حقيقة الجنس.

من جهة، المجتمعات التي خصّت نفسها بـ«فن شبقي»، (ars erotica)، وهي كثيرة: الصين، اليابان، الهنود، الرومان، والمجتمعات العربية ـ الاسلامية. في

(*) يريد أن يقول إنَّ مرحلة (شاركو) لم تكن مجرد عتبة لما سيكتشفه فرويد فيما بعد، ولكنها تبين عن ذلك التكون التدريجي للعبة الحقيقة والجنس في القرن التاسع عشر. (م)

الفن الشبقي، تُستخرج الحقيقة من اللذة بنفسها، المُنالة كممارسة والمحصَّلة كتجربة. يُحسب حساب اللذة لا بالنسبة إلى قانون مطلق يحدِّد المسموح، والممنوع، ولا بالاستناد إلى معيار المنفعة؛ إنما أولاً، وقبل كل شيء، بالنسبة إلى ذاتها، يجب التعرف إليها كلذة، وبالتالي حسب قوتها وصفتها النوعية، ومدتها وانعكاساتها في الجسد والنفس. أكثر من ذلك: يجب أن تستثمر هذه المعرفة في الممارسة الجنسية نفسها، فيستطيع المرء أن يطوِّرها من الداخل وأن يضاعف نتائجها. هكذا، تتكوّن معرفة يجب أن تظل سرية، لا بسبب ريبة في عار قد يَسِمُ موضوعها، إنما انطلاقاً من ضرورة إبقائها طي الكتمان الشديد، لأنه بإفشائها قد تفقد فعاليتها ومزيتها، حسب التقاليد. إذاً فالصلة بالمعلم الذي يملك الأسرار شيء أساسي، فهو وحده القادر على إعطاء السر على الطريقة الباطنية، وبعد تدريب يوجّه فيه مسار الطالب بمعرفة وصرامة. فلا بد لهذا الفن العظيم أن تغيِّر آثارُه من يقع عليهم فعل مزاياه، بالرغم مما تفترض وصفاتُه من جفاف وقسوة. ومن هذه المزايا: السيطرة المطلقة على الجسد، متعة فريدة، نسيان الزمن والحدود، إكسير إطالة الحياة، إستبعاد الموت وتهديداته.

ليس لحضارتنا فنّ شبقي، كما يتراءى لنا في مقاربة أولية على الأقل. بالمقابل، إنها الحضارة الوحيدة، بلا ريب، التي تمارس «علماً جنسياً». أو بالأحرى إنها الوحيدة التي طوّرت خلال قرون من الزمن، ومن أجل قول حقيقة الجنس، إجراءات تُنَظّم أساسياً في شكل من أشكال السلطة ـ المعرفة، يتعارض بشدة مع فنّ التلقين ومع السر الأعظم. هذا الشكل هو الاعتراف(*).

منذ القرون الوسطى، على الأقل، وضعت المجتمعات الغربية الاعتراف بين الطقوس الكبرى التي يُنتظر منها انتاج الحقيقة: تنظيم سرّ التوبة سنة 1215 من قبل (مجمع لاتران)(**) الكنسي، وما تطور عنه من تقنيات الاعتراف، وتراجع الدعاوى

(*) يقصد أن الحضارة الغربية استعاضت عن طقوس تعليم أو تلقين الجنس كفن يؤخذ على يد معلم أو مرشد على شكل طقوس وأسرار كما في الحضارات الشرقية الأخرى التي عدّدها المؤلف في بداية هذا الفصل، استعاضت عنها بشكل آخر هو الاعتراف سواء منه الديني أو النفسي فيما بعد. (م)

(**) Concile du Latran، مجمع كنسي انعقد للمرة الثانية عشرة عام 1215 برئاسة البابا (Innocent III)، صاغ الحياة الدينية في مختلف مجالاتها تقريباً، في قوانين صارمة. (م)

الاتهامية في القضاء الجنائي، وزوال اختبارات إثبات الجرم (قَسَم، مبارزات، أحكام دينية)، وتطور طرائق الاستجواب والتحقيق، ومشاركة متزايدة في ملاحقة مخالفات القانون من قبل الادارة الملكية وذلك على حساب إجراءات التسوية الخاصة، إنشاء محاكم التفتيش. كل ذلك ساهم في إعطاء الاعتراف دوراً رئيسياً في نطاق السلطات المدنيّة والدينية. فإن تطوُّر كلمة «اعتراف» والوظيفة القانونية التي دلّت عليها هذه الكلمة، يحمل في ذاته دلالة خاصة: فقد تمّ الانتقال من اعتراف إنسان بإنسان آخر، بإعطائه ضمانة تتناول وضعه وهويته وقيمته، إلى إقرار الانسان نفسه بأفعاله الخاصة أو أفكاره. وقد ظل الفرد زمناً طويلاً يثبت هويته بالاستناد إلى الآخرين وبإظهار صلته بالغير (أسرة، تبعية، حماية)، تم ثبّت الآخرون هويته بواسطة خطاب الحقيقة الذي كان قادراً أو مكرهاً، على النطق به، حول ذاته. لقد اندرج الاعتراف بالحقيقة في صلب إجراءات التفريد التي قامت بها السلطة.

على أي حال، أصبح الاعتراف في الغرب إحدى التقنيات الأكثر تقديراً لإنتاج الحقيقة، إلى جانب طقوس الاختبار، وإلى جانب الضمانات التي تُعطيها سلطة التقاليد، وإلى جانب الشهادات وكذلك طرق المراقبة والبرهنة العلمية. منذ ذلك الحين، أصبحنا مجتمعاً اعترافياً بصفة متخصصة. فقد نشر الاعتراف آثاره بعيداً: في القضاء والطب والتربية، في العلاقات العائلية والعاطفية، في النظام اليومي وفي الطقوس الأكثر احتفاليةً. يعترف كلٌّ منا بجرائمه وخطاياه، بأفكاره ورغباته، يعترف بماضيه وأحلامه وطفولته، يعترَف بأمراضه ومصائبه، يقول بأكبر قدرٍ من الصحة ما يصعب قوله أكثر من سواه، يعترف كلٌّ منّا علانية وعلى حدة لأهله ومربّيه، لطبيبه، وللذّين يحبّهم. يعترف كل منا لنفسه في السّراء والضّراء بما يستحيل الاعتراف به لأيٍّ شخصٍ آخر، وتؤلَّف منه كتب. نعترف أو نُجبر على الاعتراف. فحين لا يكون الاعترافُ عفوياً أو مفروضاً بدافع داخلي، فإنه ينتزع بالقوة. يُستخرج الاعتراف من النفس أو يُنتزع من الجسم. منذ القرون الوسطى، يرافقه التعذيب كظلّه، ويسانده حين يتهرب: الاعتراف والتعذيب توأمان أسودان[2]. تحتاج السلطة الأكثر دموية، كما الحنان الأعزل من السلاح، إلى

الاعتراف. لقد أصبح الانسان في الغرب حيوان اعتراف(*).

من هنا، كان طبعاً حدوث تحوُّلٍ جوهري في الأدب: فمن متعة الرواية والإصغاء التي كانت مركّزة حول السرد البطولي أو الرائع «لاختبارات» الشجاعة أو القداسة، تمَّ الانتقال، إلى أدبٍ مكلّف بمهمة لامتناهية هي إخراج الحقيقة من أعماق الذات، من بين الكلمات، وهي حقيقة يظهرها شكل الاعتراف عينه بمظهر الشيء المتعذّر مناله. ومن هنا أيضاً، ذلك النهج المختلف في الفلسفة: أي البحث عن الصلة الجوهرية بالحقيقة ـ لا في ذاتنا وحسب، في معرفةٍ ما منسيّةٍ، أو في أثرٍ أصلي معينً ـ إنما في فحص الذات الذي يعطينا، من خلال الكثير من الانطباعات العابرة، يقينيات الشعور الأساسية. إنَّ واجب الاعتراف مُحال الآن إلينا من عدة مواقع مختلفة، وقد غدا مندمجاً فينا بعمق، بحيث إننا لم نعد نعتبره كفعل سلطة تُكْرِهنا عليه. بالعكس، يبدو لنا أن الحقيقة في أعماقنا الخفية «لا تطلب» غير الظهور للعيان. وإذا لم تصل إلى مبتغاها، فهذا يعني أن ثمة ضغطاً يمنعها من ذلك، وأن عنف سلطةٍ ما يؤثر عليها، وأن تبيانها لن يكون ممكناً إلاّ بنوع من التحرير. الاعتراف يحرِّر، والسلطة تُخرس. الحقيقة لا علاقة لها بالسلطة، إنما تربطها قرابة أصلية بالحرية. هذه موضوعات تقليدية في الفلسفة، ينبغي أن يتفحصّها «تاريخ سياسي للحقيقة»، مثبتاً أن الحقيقة ليست حرة بطبيعتها وأن الخطأ ليس عبداً، لكن إنتاج الحقيقة مخترقٌ بكامله بعلاقات سلطوية. والاعتراف مثال على ذلك.

يجب أن يكون المرء نفسه واقعاً في فخ حيلة الاعتراف الداخلية هذه، حتى يمنح الرقابة وحظر القول والتفكير دوراً أساسياً. يجب أن يكوِّن عن السلطة تصوُّراً معكوساً، حتى نصدِّق أن الحرية هي ما تُحدِّثنا عنها جميع تلك الأصوات، التي تُردِّد على مسامعنا منذ زمن طويل، في حضارتنا، الأمر العظيم بوجوب: أن نقول ما نحن، وما فعلنا، ما نذكره وما نسيناه، ما نخفيه وما يختفي من تلقاء ذاته، ما لا نفكّر فيه وما نفكّر في عدم التفكير فيه. لقد حقّق الغرب إنجازاً كبيراً طوَّع له أجيالاً، بينما كانت أشكالٌ أخرى من العمل تؤمن تكريس رأس المال، وهذا

(*) أي أضحى مستعبداً بالاعتراف لكثرة ممارسته، وشدة خضوعه لطقوسه. (م)

الإنجاز هو إخضاع البشر. أقصد بذلك تكوينَهم كذوات بمعناها المضاعف [أي كذوات وموضوعات] في آنٍ معاً. لنتصوَّر كم بدا مزعجاً في بداية القرن الثالث عشر الأمر الذي أُعطي إلى جميع المسيحيين بأن يركعوا مرة واحدة في السنة، على الأقل، أمام الكاهن ليعترفوا له بجميع خطاياهم دون استثناء. ولنفكِّر أيضاً بذلك المحارب المغمور الذي جاء، بعد سبعة قرون من الزمن، ليلتحق بالمقاومة الصربية في أعالي الجبال؛ فطلب منه رؤساؤه أن يصف حياته؛ وعندما جلب أوراقه الهزيلة التي خربش عليها أثناء الليل، لم يُنظر فيها، بل طُلب إليه فقط: «اكتب من جديد، وقل الحقيقة». هل يجب أن تنسينا النواهي الكلامية الشهيرة، التي نوليها الكثير من الأهمية، نِيرَ هذا الاعتراف العريق في القدم؟.

منذ سرّ التوبة المسيحية حتى اليوم، كان الجنس يؤلف مادة الاعتراف المميّزة. يُقال إنه الشيء الذي يُخفىٰ. فماذا لو كان الجنس، بالعكس وبصورة خاصة جداً، هو الشيء الذي يُعترف به؟ وماذا لو كان واجب إخفائه جانباً آخر من جوانب وجوب الإقرار به؟ (ينبغي إخفاؤه بشكل أفضل وبعناية أكبر كلما كان الاعتراف به أكثر أهمية، ويتطلب طقوساً أكثر صرامة، ويؤدي إلى نتائج أكثر حسماً)؟ وماذا لو كان الجنس، في مجتمعنا، هو ما كان موضوعاً تحت نظام الاعتراف القوي منذ قرون عدة؟ ربما يكون وضع الجنس في الخطاب الذي تحدثنا عنه أعلاه، ونشرُ وتعزيز التنافر الجنسي [تنوع علاقاته وأشكاله] هما قطعتان في جاهزية واحدة. تتمفصلان فيها بفضل العامل المركزي لاعتراف يجبر المرء على التلفظ الكلامي بالمفردة الجنسية ـ مهما ذهبت إلى أقصى مداها. في اليونان، كانت الحقيقة والجنس يترابطان في شكل التربية بنقل معرفة قيّمة من جسد إلى جسد. كان الجنس بمثابة ركيزة لتلقين المعرفة. وبالنسبة إلينا، يترابط الجنس والحقيقة في الاعتراف، بالإفصاح عن سرّ فردي إفصاحاً إجبارياً وكاملاً. ولكن هذه المرة فإن الحقيقة هي التي تقوم مقام الركيزة للجنس ومظاهره.

فالاعتراف هو طقس الخطاب، حيث يكون الانسان الذي يتكلم هو نفسه موضوع الكلام. إنه أيضاً طقس ينتشر ضمن إطار علاقة سلطوية، لأن المرء لا يعترف بدون حضور افتراضي على الأقل لشريكٍ ليس هو المخاطب وحسب، إنما

السلطة التي تطلب الاعتراف وتفرضه، وتقيّمه، وتتدخّل لتحكم، وتعاقب، تسامح، تؤاسي، وتصالح. فالاعتراف كطقس تتثبّت فيه الحقيقة عبر العوائق والمقاومات التي كان عليها أن تذلّلها حتى تبين وتتوضّح: فهو أخيراً الطقس الذي، ما أن يُتلفظ به، وبغض النظر عن نتائجه الخارجية، حتى ينتج عند ناطقه تغييرات باطنية: إنه يبرّئه، يكفّر عنه، يطهّره، يريحه من ذنوبه، يحرِّره، ويَعِده بالخلاص. طوال قرون من الزمن، تمّ تناول حقيقة الجنس، من حيث الأساس على الأقل، في هذا الشكل الخطابي، وليس في الشكل التعليمي (لأن التربية الجنسية ستقتصر على المبادىء العامة وقواعد الحذر)، ولا في شكل التلقين (الذي بقي في جوهره ممارسة بكماء، من شأن فعل إفقاد البراءة أو فضّ البكارة وحده أن يجعلها مضحكة أو عنيفة). إنه، كما نلاحظ، شكل مختلف إلى أبعد الحدود عن ذاك الذي يحكم «الفن الشبقي». بفعل بنية السلطة الماثلة فيه، لا يمكن أن يأتي خطاب الاعتراف من فوق، كما في «الفن الشبقي» ومن خلال إرادة المعلم السيّدة، إنما هو يأتي من تحت، ككلام مطلوب ومحتوم، يزيل بضغط إجباري سماتِ النسيان أو التحفظ. فما يُفترض أنه سرّ لا يرتبط بالثمن المرتفع للشيء الذي عليه أن يقوله، أو بالعدد القليل للذين يستحقون الاستفادة منه. بل هو مرتبط بإلفته الغامضة ودناءته العامة. حقيقة الاعتراف لا تضمنها سلطة الاستاذية المتعالية، ولا التقليد الذي ينقله، بل الصلة الأساسية القائمة في الخطاب بين الشخص الذي يتكلم والموضوع الذي يتكلم عنه. في المقابل، لا تقع مرتبة الهيمنة من جهة الشخص الذي يتكلم (لأنه هو المُكره على الحديث)، بل في جهة الشخص الذي يُصغي ويصمت؛ لا في جهة الشخص الذي يعرف ويجيب، بل في جهة الشخص الذي يُستجوب والذي لا يفترض فيه أن يعرف. وخطاب الحقيقة هذا، يُحدث أثره أخيراً لا عند الذي يتلقّاه، بل عند الذي يُنتزع منه. إننا مع هذه الحقائق المعترف بها، بعيدون إلى أقصى حدّ عن التدريبات الخبيرة على اللذة، بتقنيتها وصوفيتها(*). لكننا ننتمي، في المقابل، إلى مجتمع كان قد نظّم معرفة الجنس الصعبة، لا في نقل السّر، إنما حول التصاعد البطيء لفعل البوح به.

* * *

(*) إشارة إلى اختلافها عن التدريب على اللذائذ حسب الطقس الشرقي. (م).

كـان الاعتراف ولا يـزال حتى اليوم القـالبَ العام الـذي يحكم إنتـاج الخـطاب الصحيـح حول الجنس. لكنـه مع ذلـك، فقد كـان طرأ عليـه تغيير كبـير. إذ إنه استمر لمدة طويلة مدمـوجاً بقـوة في ممارسـة التوبـة، إنما، شيئـاً فشيئاً، منـذ ظهور الـبروتستانتيـة، **والاصلاح المضـاد** (*)، وتربيـة القـرن الثـامن عشر، وطب القـرن التـاسع عشر، فقـد الاعتراف تمـركـزه الـطقسي والحصري، وانتشر واستُخـدم في سلسلة طويلة من العلاقات: بين الأهل والأولاد، بين التلاميذ والمـربّين، المـرضى والأطبـاء النفسانيـين، الجانحـين والخبراء. تنـوعت الدوافـع والنتائـج المنتظرة من الاعتراف، وكذلك الأشكال التي يتّخذها: استجـوابات، استشـارات، سرد السير الذاتية، رسائل. لقد باتت مدوّنة، منقولة، مجمّعـة في ملفات، منشـورة ومفسَّرة. لكن الاعـتراف انفتح بـوجه خـاص، إن لم يكن على مجـالات أخرى، فـأقله عـلى طرق أخرى لاجتياز هذه المجالات. لم يعد المقصود أن يقول المرء ما فعـل ـ الفعل الجنسي ـ وكيف فعل ذلك، بـل أن يسترجـع في ذاته وحـوله الأفكـار التي رافقته، والهواجس التي صاحبته، والصور والرغبات، وألوان ونوعية اللذة التي تسكن فيه. للمرة الأولى، دون شك، عكف مجتمع ما عـلى المطالبـة بالبـوح بالملذّات الفـردية والاصغاء إليها.

لقد حصل إذاً انتشار لإجراءات الاعتراف، وتموضع متعدِّد لضغطها وإكراهها، وتوسيع لمجـالها: وهكـذا تكوَّن شيئـاً فشيئاً أرشيف كبـير للملذات الجنسية. لقـد امّحى هذا الأرشيف زمناً طويلاً بينما كان يتكوَّن. كان يمرُّ دون أن يترك آثاراً (هكذا كـان يريـده الاعـتراف المسيحي) إلى أن راح يـرسخّـه الـطب، والـطب النفسي، وكـذلـك الـتربيـة: إن **كـامب، وسـالـزمن**، ثم بخـاصـة، **كـان، وكـرافت ـ إيبنـغ، وتارديـو، ومول، وهـافلوك إلّيس** (Campe, Salzman, Kaan, Krofft-Ebing, Tardieu, Molee, Havelock Ellis)، جمعـوا بعنـايـة كـل تلك الأنشـودة الفقـيرة للتنافـر الجنسي(**). وهكذا، بـدأت المجتمعـات الغـربيـة في ضبط سجـل

(*) أي الإصلاح الذي قررته الكنيسة الكاثوليكية فيما بعد رداً على إصلاحات البروتستانتية. (م).

(**) Disparate: هنا يأخذ هذا التعبير شكل مصـطلح في منهج فـوكو إذ لا يعـود يعني تحقق الاعتراف بأشكال كثيرة ومتنافرة للجنس، بل بمواقعية لا تنتهي لبقع ممارساته المختلفـة. يؤسس المصطلح مـا سوف يعرف في أركيولوجيا فوكو بمواقعية الخطابات (La Topologie). (م).

ملذاتها اللامحدود. جمعتها وصنّفتها، ووصفت نواقصها اليومية كما وصفت شواذاتها واشتداداتها. إنها لحظة مهمة: من السهل أن نضحك من الأطباء النفسانيين للقرن التاسع عشر، الذين كانوا يعتذرون بتشدّق عن التلفظ بما كان عليهم أن ينطقوا بها من كلمات فاستعاضوا عنها بذكر عبارات من مثل: «التعدّيات على الأخلاق» أو «انحرافات الغرائز التناسلية». فأنا مستعد بالأحرى لأحيي جدّيتهم: كان عندهم حسّ الحدث. تلك كانت اللحظة التي دعيت فيها الملذات الأكثر فرادة إلى أن تصوغ حول نفسها خطابَ حقيقةٍ كان عليه أن يتمفصل، لا حول الشخص الذي يتحدَّث عن الخطيئة والخلاص، عن الموت والأبدية، بل حول الشخص الذي يتحدث عن الجسد والحياة - أي حول خطاب العلم. كان ثمة ما يثير ارتعاش الكلمات. كان يتكوَّن بشيء بعيد الاحتمال: علم - اعتراف، علم يرتكز إلى طقوس الاعتراف ومضامينه، علم يستلزم هذا الانتزاع المتعدِّد والملحّ، ويقدم ذاته كموضوع تصريحٍ، لما لا يمكن التصريح به. لقد أثار ذلك الاستنكارَ طبعاً، والاشمئزازَ على أي حال من الخطاب العلمي المتمأسس جداً في القرن التاسع عشر، حين أخذ على عاتقه كل هذا الخطاب السفلي، مما اعْتُبِر مفارقة نظرية ومنهجية أيضاً. كانت المناقشات الطويلة حول إمكانية تكوين علم للذات، وصحة الاستبطان، وبداهة المعاش، أو حضور الشعور في الذات، كانت كلها تردّ بلا شك على المسألة التي كانت تلازم عمل خطابات الحقيقة في مجتمعنا: هل في وسعنا أن نمفصل إنتاج خطابات الحقيقة وفقاً للنموذج القانوني - الديني القديم للاعتراف، وانتزاعِ البوح بالسر وفقاً لقاعدة الخطاب العلمي؟ لِندعهم يقولون ما يشاؤون أولئك الذين يعتقدون أنَّ حقيقة الجنس طُمست في القرن التاسع عشر بشدّة لم يسبق لها مثيل، عبر آلية عرقلة مخيفة ونقص أساسي في الخطاب. نقص؟ لا، بل زيادة فائقة، وتكرار، وخطابات أكثر من اللازم بالأحرى، لا خطابات أقل مما هو كاف. في كل الأحوال ثمة تداخل بين طريقتين لإنتاج الحقيقة: إجراءات الاعتراف، والخطابية العلمية.

وبدل أن نقوم بإحصاء الأخطاء، والسذاجات والنزعات الأخلاقية التي ملأت خطابات الحقيقة حول الجنس في القرن التاسع عشر، فمن الأفضل أن نكشف عن الطرائق التي شغَّلت بها إرادةُ المعرفة هذه، المتعلّقة بالجنس والمميّزة للغرب

الحديث، طقوسَ الاعتراف في ترسيمات الدقة العلمية: كيف توصل المعنيون إلى تكوين هذا الانتزاع الهائل والتقليدي من الاعترافات الجنسية ضمن أشكال علمية؟

1 ـ **بواسطة الترميز العيادي لـ «انتزاع الكلام»**: دمج العلماء الاعتراف بالفحص العيادي، وما يقوله الشخص عن نفسه، بعلامات وأعراض ذات رموز ممكنة الحل؛ والاستجواب، والاستمارة الوجيزة، والتنويم المغناطيسي بإحياء الذكريات، والتداعيات الحرة: هذه كلها وسائل لإعادة إدراج الإجراء الاعترافي في إطار ملاحظات مقبولة علمياً.

2 ـ **بواسطة مسلّمة وجود سببية عامة ومنتشرة**: فوجوب قول كل شيء، وإمكانية السؤال عن كل شيء، سيجدان تبريراً لهما في المبدأ القائل إن الجنس متمتّع بقوّة سببيّة متعددة الأشكال ولا تزول. فالحدث الأكثر خفاء في السلوك الجنسي ـ عارضاً كان أو انحرافاً، نقصاناً كان أو زيادة ـ قادر حسبما هو مفترض على إحداث النتائج الأكثر تنوُّعاً طوال مراحل الحياة. ليس ثمة مرض أو اضطراب جسدي لم يتصوّر له القرنُ التاسع عشر سبباً جنسياً جزئياً على الأقل. لقد نسج الطب في ذلك العصر شبكة كاملة من السببية الجنسية لكل من عادات الأطفال الرديئة وأمراض السلّ الرئوي عند البالغين، والسكتات الدماغية لدى الشيوخ، والأمراض العصبية، والتشويه الخَلْقي في النوع البشري. قد تبدو لنا هذه الشبكة خيالية؛ فالمبدأ القائل إن الجنس هو «سبب كل شيء أو أي شيء» هو المقابل النظري لشرط تقني أي: تشغيل إجراءات اعتراف كامل، دقيق، ومستمرّ في إطار ممارسة ذات طابع علمي. إن الأخطار غير المحدودة التي يحملها الجنس معه تبرِّر الطابع الشامل للتحقيق الذي يتمُّ إخضاعه له.

3 ـ **بواسطة مبدأ الاستتار الباطني للجنسانية**: إذا كان يجب انتزاع حقيقة الجنس بواسطة تقنية الاعتراف، فليس فقط لأنَّ قول هذه الحقيقة صعب، أو لأنَّ موانع الحشمة تحول دون ظهورها؛ ولكن لأن عمل الجنس غامض؛ ولأن طاقته وكذلك آلياته محتجبة. ولأن قدرته العلية سرية جزئياً. لقد غيَّر القرن التاسع عشر موضع الاعتراف بجعله جزءاً من مشروع خطاب علميّ. فالاعتراف لم يعد يتناول

فقط ما تريد الذات أن تخفيه؛ ولكنه بدأ يتناول ما يُخفى على الانسان نفسه، وما لا يمكن أن يبين إلّا شيئاً فشيئاً وبعمل اعترافي يساهم فيه، المستجوِب والمستجوَب، كل من جانبه. إن مبدأ الاستتار الجوهري للجنسانية يسمح بمفصلة الإكراه لتحقيق اعتراف صعب على ممارسة علمية. فلا بدَّ من انتزاع هذا الاعتراف حتى بالقوة، طالما أنه يتخفّى.

4 ـ **بواسطة طريقة التأويل**: إذا كان على المرء أن يعترف، فليس لأنَّ من يعترف له يملك سلطان العفو والمؤاساة والتوجيه، بل لأن صنع الحقيقة يجب أن يمرّ عبر هذه العلاقة، إذا أردنا إثبات صحته علمياً. فلا تكمن الحقيقة في المعترف وحده الذي ينقلها جاهزة الى النور، بل هي تتكوّن من عمل شخصين: فهي موجودة، إنما ناقصة، تخفى على ذاتها عند من يتكلم، ولا يمكن أن تكتمل إلّا عند من يتلقّاها. ويتعينّ على هذا الأخير أن يقول حقيقة هذه الحقيقة الخفية: يجب أن يُقرن إفشاء الاعتراف بحلّ رموز ما يقال فيه. ومَن يصغي إلى الاعتراف لن يكون فقط سيِّدَ المغفرة، والقاضي الذي يدين أو يبّرىء، بل سيكون سيّد الحقيقة ووظيفته التأويلية. بالنسبة للاعتراف لا تقوم سلطته فقط على المطالبة به قبل أن يحصل، أو على التقرير بشأنه بعد أن يحصل. سلطته تقوم على تكوين خطاب الحقيقة من خلال الاعتراف وحل رموزه. عندما جعل القرن التاسع عشر من الاعتراف ليس برهاناً بل علامة، ومن الجنس موضوعاً للتفسير، فإنه بذلك يكون قد استطاع أن يشغّل إجراءات الاعتراف في التشكيل المنتظم لخطاب علمي.

5 ـ **بواسطة طَبْنَنة نتائج الاعتراف**: يتم الحصول على الاعتراف ونتائجه من خلال إعادة صياغتها [في عبارات علمية] تحت شكل عمليات علاجية. مما يعني أولاً، أن ميدان الجنس لن يوضع فقط في نطاق الخطأ والخطيئة والإفراط والمخالفة، ولكن ضمن نظام الحالات العادية والمَرَضيّة (الذي ليس سوى نقل لذلك النطاق). للمرة الأولى، تُحدّد مَرَضيَّة (morbidité) خاصة بالجنس؛ فيظهر الجنس كميدان ذي هشاشة مرضية عالية: سطحٌ لانعكاس الأمراض الأخرى، إنما أيضاً مركز لوصف أمراض خاصة بالغريزة والميول، والتطورات، والملذات، والسلوك. وهذا يعني أيضاً أن الاعتراف سيستمد معناه وضرورته من التدخلات

الطبية: فهو مطلوب من الطبيب: ضروري للتشخيص، وفعّال بحدّ ذاته في المعالجة. فالحقيقة تُشفي إذا قيلت في الوقت المناسب، لمن يجب أن تقال، ومن قبل الشخص الذي هو في آن معاً مالكها والمسؤول عنها.

لنأخذ بعض السمات التاريخية الكبرى. إن مجتمعنا، بتحطيمه تقاليد **الفن الشبقي**، زوَّد نفسه **بعلم جنسي**؛ وعلى الأصح، تابع مهمة إنتاج خطابات صحيحة عن الجنس، وذلك بتكييف الإجراء الاعترافي القديم مع قواعد الخطاب العلمي، ولو بشيء من المشقة. إن **العلم الجنسي** المنتشر منذ القرن التاسع عشر حافظ بشكل تناقضي، كنواة له، على طقس الاعتراف الإلزامي والكامل الفريد من نوعه، الذي كان أول تقنية لإنتاج حقيقة الجنس في الغرب المسيحي. منذ القرن السادس عشر، انفصل هذا الطقس الديني شيئاً فشيئاً عن سرّ التوبة، وعن طريق إرشاد النفوس وتوجيه الضمائر ـ فن الفنون ـ هاجر نحو علم التربية، ونحو العلاقات بين البالغين، والأطفال، ونحو الروابط العائلية، والطب، وطب الأمراض النفسية والعقلية. على أيٍّ حال، منذ مئة وخمسين عاماً، نشأت جاهزية معقدة لإنتاج خطابات حقيقية عن الجنس: جاهزية تتجاوز التاريخ بكثير، لأنها تربط فريضة الاعتراف القديمة بطرائق الإصغاء العيادي. ومن خلال هذه الجاهزية، ظهر شيء شبيه بـ «الجنسانية» وكأنه حقيقة الجنس وملذّاته(*).

«الجنسانية» (La Sexualité): متضايفة مع تلك الممارسة الخطابية النامية ببطء، هي العلم الجنسي (Scientia Sexualis) باللاتيني. لا تعبِّر الخصائص الأساسية لهذه الجنسانية عن تصوُّر مشوَّش نوعاً ما بالايديولوجيا، ولا عن تجاهلٍ تَحُثُّ عليه النواهي. إنها تتوافق مع المتطلبات الوظيفية للخطاب الذي عليه أن ينتج حقيقته. عند نقطة التقاء تقنية اعترافية وخطابية علمية، حيث كان لا بد من إيجاد بعض آليات التوفيق الكبرى بينهما (مثلاً: تقنية الإصغاء، فرضية السببية، مبدأ الاستتار، قاعدة التأويل، ضرورة الطبننة)، في هذه النقطة تحددت الجنسانية

(*) نذكر هنا أن الجنسانية (La Sexualité) تعني في مصطلح فوكو الصياغة العلموية للجنس وما يكتنفها من جاهزيات المعرفة والسلطة. بينما احتفظت كلمة الجنس (Le Sexe) بمعناها الطبيعي الأصلي. (م)

بكونها «في طبيعتها»: فهي ميدان مفتوح على سياقات مرضية، ويستدعي بالتالي تدخلات علاجية أو تطبيعية؛ حقل من الدلالات التي ينبغي حل رموزها؛ موضع سياقات تخفيها آليات نوعية؛ مركز علاقات سببيّة غير محدّدة؛ كلام غامض ينبغي في آنٍ واحد الكشف عنه والإصغاء إليه. ذلك هو «اقتصاد» الخطابات، أعني تقنيتها الداخلية، ومقتضيات عملها والخطط [التكتيكات] التي تستخدمها، والنتائج السلطوية التي ترتكز إليها والتي تنقلها ـ هذا هو المقصود، وليس مجموعة من التمثيلات التي تحدِّد الخصائص الأساسية لما تقوله. إن تاريخ الجنسانية ـ أي ما عمل في القرن التاسع عشر كميدان لحقيقة نوعية ـ يجب أن يُكتب قبل كل شيء من زاوية تاريخ الخطابات.

لنقدِّم فرضية العمل العامة: إنّ المجتمع الذي نما في القرن الثامن عشر ـ والذي في وسعنا أن نسميه كما نشاء بورجوازياً، رأسمالياً، أو صناعياً ـ لم يجابه الجنس برفضٍ أساسي للاعتراف به. لقد استخدم، بالعكس، جهازاً كاملاً لينتج حوله خطابات حقيقية؛ ليس فقط أنه تحدَّث عنه كثيراً، وأجبر كل شخص على الحديث عنه، لكنَّه شرع في صياغة حقيقته المنظَّمة، كما لو أنه كان يشتبه بوجود سرّ جوهري فيه، كما لو أنه كان بحاجة إلى إنتاج هذه الحقيقة، كما لو كان جوهرياً بالنسبة له أن يكون الجنس مندرجاً ليس فقط في اقتصاد للّذة، بل في نظام معرفي منسّق. وهكذا، أصبح الجنس شيئاً فشيئاً موضوع الشبهة الكبيرة، والمعنى الشامل والمقلق الذي يجتاز، رغماً عنا، تصرفاتنا وحياتنا؛ نقطة الضعف التي منها تنفذ إلينا مخاطر الشر، وذلك الجزء من الليل الذي يحمله كلٌّ منَّا في ذاته. الجنس هو دلالة شاملة، وسرّ عام، وسبب حاضر في كل موجود. وخوف لا ينقطع. إلى حدّ أن ثمة سياقين ينموان في «مسألة» الجنس هذه، (بمعنييها، كاستجواب وكطرح إشكالي، وكمطالبة بالاعتراف ودمج في حقل من العقلانية)، ويحيل أحدهما إلى الآخر باستمرار: نطلب إليه [أي الجنس] أن يقول الحقيقة (ولكن، بما أنه السرّ وبما أنه يرهب من نفسه، فإننا نحتفظ لذواتنا بأن نقول، نحن، الحقيقة الموضّحة أخيراً والمفكَّكة رموزها عن حقيقته)؛ ونطلب إلى الجنس أن يقول لنا حقيقتنا، أو بالأحرى، نطلب إليه أن يقول لنا حقيقة ذواتنا، المخفيّة تماماً والتي نعتقد أننا نمتلكها كشعور مباشر. نقول للجنس حقيقته بحلّ رموز ما يقوله لنا عنها، ويقول

لنا حقيقتنا بتحرير ما يتخفّى منها. ومن هذه اللعبة تكوَّنت ببطء، منذ قرون عدة، معرفة للذات، معرفة لا لشكلها بقدر ما هي معرفة لما يجزّئها، وربما لما يحدِّدها، إنما خصوصاً لما يجعلها تهرب من ذاتها. لقد بدا ذلك مفاجئاً، لكنه قلَّما ينبغي أن يدهشنا حين نفكّر بالتاريخ الطويل للاعتراف المسيحي والقضائي، وبتحوُّلات وتبدّلات ذلك النوع من المعرفة السلطة، الأساسي جداً في الغرب، الذي هو الاعتراف: فقد أخذ مشروع علم للذات يدور حول الجنس، وفقاً لدوائر ضيّقة أكثر فأكثر. فالسببية في الذات، ولاشعور الذات، وحقيقة الذات في الآخر الذي يعرف، ومعرفتها الباطنية لما لا تعرفه هي نفسها، كل ذلك كان له أن ينتشر في خطاب الجنس. لم يحدث ذلك بسبب خاصية طبيعية ملتحمة بالجنس عينه، إنما تبعاً لتكتيكات سلطة محايثة لهذا الخطاب.

* * *

العلم الجنسي مقابل الفن الشبقي طبعاً: ولكن، تجدر الملاحظة إلى أن الفن الشبقي (ars erotica) لم يختف مع ذلك من الحضارة الغربية. كما أنه لم يكن دائماً غائباً عن الحركة التي تم بواسطتها إنتاج علم الشأن الجنسي. لقد كانت هناك مجموعة كبيرة من الأساليب الغربية من الفن الشبقي في الاعتراف المسيحي، وخصوصاً في توجيه الضمير وفحصه، وفي البحث عن الاتحاد الروحي ومحبة الله: فالتوجيه من قبل المعلم طوال مدة التلقين، تعزيز التجارب حتى في مكوّناتها الجسدية، زيادة النتائج بواسطة الخطاب الذي يرافقها، ظاهرات الاستحواذ والانخطاف التي حصلت بتواتر في كثلكة عهد **الاصلاح المضاد**، هذه كلها كانت دون ريب الآثار غير المنضبطة التي تجاوزت التقنية الشبقية الماثلة في هذا العلم الدقيق، علم الجسد. ولا بد من التساؤل ما إذا كان **العلم الجنسي** ـ تحت ستار وضعيته المحتشمة ـ منذ القرن التاسع عشر، كفن شبقي، أقله من خلال بعض أبعاده. لعلَّ إنتاج الحقيقة هذا، رغم النموذج العلمي الذي أضافه، قد ضاعف ملذّاته الباطنيّة وقوّاها، وربما حتى خلقها. يقال مراراً إننا لم نكن قادرين على تخيُّل ملذات جديدة. لقد ابتكرنا، على الأقل، لذة أخرى: لذة في حقيقة اللذة، لذة في معرفتها، وعرضها، واكتشافها، والافتتان برؤيتها، بقولها، وفي سحر الآخرين وأسرهم بها، ونقلها إليهم في السر، وإظهارها عن طريق الحيلة. إنها لذة مختصة

بالخطاب الصحيح حول اللذة. لا ينبغي أن نبحث عن أهم العناصر التي تكوِّن الفن الشبقي المرتبط بمعرفتنا للجنسانية، في المثال الذي وَعَدَنا به الطب، مثال الجنسانية السليمة، ولا في الحلم الإنسانوي (humaniste) بجنسانية كاملة ومنشرحة، ولا خصوصاً في نشوة غنائية لحظة الرعشة القصوى والمشاعر الطيبة للطاقة البيولوجية؛ (فلا يكون المقصود بذلك إلا استخدامها التطبيعي) إنما ينبغي البحث عن تلك العناصر في مضاعفة وتقوية الملذات المرتبطة بإنتاج الحقيقة حول الجنس. إن المؤلفات المتعالمة، المكتوبة والمقروءة، والاستشارات والفحوص، والقلق من الاضطرار للإجابة عن الأسئلة والمتع التي يشعر بها المرء حين تُؤَوَّل أجوبته، وذلك العدد الكبير من الروايات التي يسردها الانسان لنفسه وللآخرين، وذلك القدر الكبير من الفضول، والعدد الوافر من الإسرارات التي يساند فضيحتَها، ولو بشيء من الارتجاف، واجب قول الحقيقة، وكثرة الأهواء السرية التي يكلِّف ـ غالياً ـ الحق في الهمس بها لمن يُحسن الإصغاء إليها، وباختصار «لذة التحليل» الهائلة (بالمعنى الأوسع لكلمة تحليل) التي أثارها الغرب ببراعة منذ عدة قرون. كل هذا يكوِّن الأجزاء المبعثرة لفنّ شبقي ينقله الاعتراف وعلم الجنس بشكل خفي. هل يجب الاعتقاد بأن علمنا الجنسي ليس سوى شكل حاذق جداً من أشكال الفن الشبقي؟ وأنه النسخة الغربية المنقّحة لذلك التقليد الضائع في الظاهر؟ أم يجب الافتراض بأن جميع هذه الملذات ليست سوى نتاجات فرعية لعلم جنسي، ومنفعة تساند جهوده العديدة؟

على أي حال، فإن فرضية وجود سلطة قمعية يمارسها مجتمعنا على الجنس، ولأسباب اقتصادية، تبدو هشّة جداً، إذا كنا نريد أن نفسِّر كل هذه السلسلة من التعزيزات والتقويات التي أظهرتها جولة أفق أولية: تكاثر الخطابات، والخطابات المُدرجة بعناية في إطار متطلبات سلطوية، ترسيخ التنافر الجنسي وتكوين جاهزيات قابلة، ليس فقط، لعزله بل لاستدعائه، وإثارته، وتحويله إلى مراكز انتباه وخطابات وملذات: إنتاج مفروض للاعتراف، والانطلاق منها لإنشاء نظام معرفي شرعي، واقتصاد للملذات المتعدِّدة. ليس المقصود آلية صدّ أو رفض سلبية، بقدر ما هو إشعال شبكة دقيقة من الخطابات، والمعارف والملذات، والسلطات؛ وليس المقصود حركة تُصِرُّ على دفع الجنس المتوحش إلى منطقة مظلمة وصعبة البلوغ.

فالمقصود هو بالعكس، سياقات تنشر هـذا الجنس على سـطح الأشياء والأجسـاد، فتثيره وتكشف عنه، وتجعله يتحدث، تغرسه في الواقع، وتأمره بقول الحقيقـة: إن ذلك هو بمثابة بريق واضح للشأن الجنسي تعكسه كـثرة الخطابـات وعناد السلطات ولعبة المعرفة واللذة.

هل هذا كله وهم؟ هل هذا كله انطباع متسرِّع من شأن النظرة الأكثر جدية أن تكتشف وراءه ميكـانية القمـع الكبيرة المعـروفـة؟ ألا ينبغي أن نهتـدي وراء هـذه الومضات إلى الشريعة القائمة التي تقول دائماً لا؟. إن التحقيق التاريخي سيجيب ـ أو يجب أن يجيب ـ عن ذلك. وهذا التحقيق يجب أن يتناول الأمور التـالية: كيف تكوَّنت معرفة الجنس منذ أكثر من ثلاثة قرون من الزمن؟ كيف تكاثرت الخطابات التي اتخذت من الجنس موضوعاً لها؟ وما هي الأسبـاب التي حملتنا عـلى الإفراط في تقـديـر الحقيقـة، التي ظنَّت هـذه الخـطابـات أنها أنتجتهـا؟ ربمـا ستتـوصـل هـذه التحليلات التاريخية إلى تبديد ما توحي به جولة الأفق الأولى هذه. لكنَّ الفرضيـة الأصليـة التي انطلقت منهـا، والتي أريد التمسُّـك بها أطـول مـدة ممكنـة، هي أن جاهزيـات السلطة والمعرفة، والحقيقة والملذات هـذه، وجاهـزيات القمـع المختلفة هذه، ليست بالضرورة ثانوية ومتفرّعة. وأن القمع ليس على الإطلاق أسـاسياً ولا رابحاً. المطلوب إذاً هو أن نحمل هذه الجاهـزيات عـلى محمل الجـد، وأن نعكس وجهة التحليل: بدل أن ننطلق من قمعٍ مسلَّمٍ به عمـوماً، ومن جهـل مقدَّر بمـا نـظّن أننا نعـرفه، يجب أن ننـطلق من هذه الآليـات الإيجابيـة التي تنتج المعـرفـة، تضاعف الخطابـات، تستحث اللذة، وتولّـد السلطة. يجب أن نتتبَّع هـذه الآليات في شروط ظهـورها وعملهـا، أن نعرف كيف تتـوزّع بالنسبـة لهـا وقـائـع المنـع أو الإخفـاء المرتبـطة بها. المـطلوب، باختصـار، هو أن نحـدِّد استراتيجيّـات السلطة المحايثة لإرادة المعرفة هذه، وأن نؤسِّس بشأن حـالة الجنسـانية المحـدَّدة «الاقتصاد السياسي» لإرادة المعرفة.

* هوامش ومراجع الفصل الثالث

(1) راجع مثلاً: Bourneville, *Iconograhpie de la Salpêtrière,* pp. 110, et suit.
إن الوثائق غير المطبوعة حول دروس شاركو، التي لا يزال بوسعنا إيجادها في مستشفى سالپتريير (Salpêtrière)، هي أكثر وضوحاً حول هذه المسألة من النصوص المطبوعة. وتظهر فيها بجلاء كبير لعبة التحريض والحذف. فثمة ملاحظات مخطوطة باليد تروي وقائع جلسة معقودة بتاريخ 25 نوفمبر 1877. يعرض الكاتب حالة تخشب (تصلّب) هستيري؛ يوقف شاركو النوبة بوضع يده أولاً، ثم طرف عصا على المبيض. يسحب العصا، فتعود النوبة التي يسرّعها بحمل المريضة على استنشاق نيترات الأميل. حينئذ، تطلب المريضة العصا ـ القضيب بكلمات لا تنطوي على أي مجاز: «وتُخفى السيدة ج. عن الأنظار بينما يتواصل هذيانها».

(2) لقد قرن القانون اليوناني قبلاً بين التعذيب والاعتراف، أقلّه بالنسبة إلى العبيد. ووسع القانون الروماني الامبراطوري هذه الممارسة. سوف نتناول هذه المسائل ثانية في «سلطة الحقيقة».

IV ـ الفصل الرابع:
جاهزية الجنسانية

ما هو المقصود في سلسلة الدراسات هذه؟ إدراج حكاية الحِلى المفشية للأسرار في التاريخ:

في عداد شعاراته، يحمل مجتمعنا شعار الجنس الذي يتكلّم. الجنس الذي نباغته ونستجوبه، والذي يجيب باستفاضة، كونه مكرهاً وذلق اللسان بآن معاً. فثمة إوالية [ميكانية] معيّنة، سحرية بما يكفي لتصير هي ذاتها خفيّة، قبضت عليه ذات يوم. وهي تستنطقه في لعبة تختلط فيها اللذة مع اللاإراديّ، والرضا مع التحقيق، وحقيقة الذات مع حقيقة الآخرين. إننا نعيش جميعاً، منذ سنوات عديدة، في مملكة الأمير مانغوغول (Mangogul): فريسة فضول كبير بشأن الجنس، مصرّين على استجوابه، لا نشبع من الاصغاء إليه ومن الإستماع إلى الكلام عنه، متأهّبين لاختراع جميع الحلقات السحرية التي يمكن أن ترغمه على التخلي عن كتمانه(*). كما لو كان من الجوهريّ أن نتمكّن من أن نستمدّ من ذلك الجزء الصغير من ذاتنا، ليس فقط شيئاً من اللذة إنما أيضاً من المعرفة، ولعبة بارعة تنتقل بين هذه وتلك: معرفة اللذة، لذة في معرفة اللذة، ولذة ـ معرفة؛ وكما لو كانت لذلك الحيوان العجيب الذي نأويه، هو أيضاً، أذُن فضولية، وعينان

(*) لم نتدخل في الفقرات الآتية بإعادة صياغة العبارات التي كتبها فوكو بطريقة بلاغية خاصة لصيقة بمزاج فني نافر من الصياغة التحليلية الجامدة. (م)

يقظتان، ولسان وعقل مُحْكَمان بما يكفي ليعرف كثيراً من الأشياء، ويكون قادراً تماماً على الإفصاح بها حالما يُطلبُ إليه ذلك بقليل من اللباقة. بين كل واحد منّا وجنسنا، بسط الغرب طلباً ملحّاً بمعرفة الحقيقة: علينا نحن أن ننتزع حقيقته، بما أنها تفوته؛ وعليه هو أن يقول لنا حقيقتنا، بما أنه هو الذي يحتفظ بها خفيةً. هل الجنس مخفيّ؟ مستور بألوان جديدة من الحشمة، وهل فرضت متطلبات المجتمع البورجوازي المُغمَّة إخفاء حقيقته؟ إنه بالعكس متوهّج. فمنذ مئات من السنين، وُضع الجنس في وسط عريضة معرفية رائعة. وهي عريضة مزدوجة، لأننا ملزمون بمعرفة وضع الجنس، بينما يُشتبه به بأنه يعرف، من جهته، وضعنا نحن.

ثمة اتجاه دفعنا، في بضعة قرون من الزمن، إلى أن نطرح على الجنس مسألة ماهيّتنا. وليس على الجنس ـ الطبيعة فقط (عنصر من نظام الحيّ، موضوع لعلم بيولوجي) إنما على الجنس ـ التاريخ، أو الجنس ـ المعنى والجنس ـ الخطاب. لقد وضعنا أنفسنا، نحن بالذات، تحت تأثير الجنس، إنما تحت تأثير **منطق للجنس** ـ وليس **لفيزياء**(*) له. يجب ألّا نشكّ في ذلك: فوراء السلسلة الكبيرة للتعارضات الثنائية (جسد ـ روح، بَدَن ـ نفس، غريزة ـ عقل، نزوات ـ وعي) التي يبدو أنها تردّ الجنس إلى إوالة بحتة مجرَّدة من العقل، توصّل الغرب ليس فقط وليس تماماً، إلى إلحاق الجنس بميدان عقلاني، مما لا ينطوي طبعاً على أي شيءٍ بارز ما دمنا متعوّدين منذ عهد اليونانيين على مثل هذه «الفتوحات»، بل إلى إخضاعنا بكلّيتنا تقريباً ـ نحن، جسدنا، روحنا، فرديّتنا وتاريخنا ـ لمنطق الشهوة والرغبة. ما إن يكون المقصود هو معرفة مَن نحن، حتى يغدو هذا المنطق مفتاحاً عاماً بتصرفنا. منذ عقود عدة، لم يعد اختصاصيو علم الوراثة يتصوّرون الحياة كتنظيم متمتّع فوق ذلك بالقدرة العجيبة على التكاثر؛ فهم يرون في إوالية التكاثر ذلك الشيء ذاته الذي يُدخل في بُعد البيولوجي: ليس فقط قالب الاحياء، بل قالب الحياة. والحال أنه منذ قرون، وبصورة غير «علمية» جداً طبعاً، جعل منظّرو الشهوة وممارسوها المتعدّدون، جعلوا من الإنسان وليد جنس قسري وقابل للفهم. فالجنس هو سبب كل شيء.

(1) أي ليس لكيانه المادي العضوي. (م)

لا مجال لطرح السؤال: لماذا الجنس إذاً سرّي إلى هذا الحدّ؟ وما هي تلك القوة التي أسكتته والتي تكاد ترتخي الآن، ربما لتتيح لنا استجوابه، إنما دائماً إنطلاقاً من قمعه، ومن خلاله؟ في الواقع، ليس هذا السؤال المكرَّر غالباً في عصرنا، سوى الشكل الجديد لتأكيد مهم ولأمر قديم مفاده: هناك تكمن الحقيقة؛ فامضوا لاكتشافها. إنه قرار قديم العهد (Acheronta monebo).

أنتم، إيها الحكماء الممتلئون بعلمٍ عالٍ وعميق
أنتم الذين تتصوّرون وتعرفون
كيف ومتى وأين يتّحد كل شيء
. . . أنتم، أيها الحكماء العظام، قولوا لي ما الأمر
اكتشفوا لي ما يحدث بي
اكتشفوا لي أين وكيف ومتى
ولماذا حدث لي مثل هذا الشيء؟[1]

إذاً، يجدر بنا التساؤل قبل كل شيء: ما هو هذا الأمر؟ ولماذا هذه المطاردة الكبيرة لحقيقة الجنس وللحقيقة في الجنس؟

في رواية ديدرو (Diderot)، يكتشف الجنيّ الطيّب كوكوفا (Cucufa) في قعر جيبه وبين بعض الأشياء التافهة ـ حُبَيْبات مباركة، تماثيل رصاصيّة صغيرة وعدداً من الملبَّسات العَفِنة ـ الخاتم الفضيّ الصغير الذي، إذا ما قُلِب قَفَصُ فَصّه، يحمل الحاضرين على الكلام عن حياتهم الجنسية؛ ويعطيه للسلطان الفضولي. أما نحن فعلينا أن نعرف أي خاتم رائع يمنحنا قوة كهذه، وفي إصبع أي سيّد قد وُضع؛ وأية لعبة سلطوية يتيح أو يفترض، وكيف استطاع كل منّا أن يصبح نوعاً من السلطان اليقظ والطائش بالنسبة لجنسه الشخصي وجنس الآخرين. إن هذا الخاتم السحري، هذه الحلية المفشية للأسرار عندما يكون المقصود حمل الآخرين على الكلام إنما المتحفظة حول إواليتها الخاصة، هذا الخاتم هو الذي يجدر بنا أن نجعله بدوره ثرثاراً؛ عليه يجب أن نتكلّم. يجب كتابة تاريخ تلك الإرادة في الحقيقة، وتلك العريضة المطالبة بالمعرفة التي تُغري بالجنس منذ قرون عدة: تاريخ عناد وحماس. ماذا نطلب من الجنس، أبعد من ملذاته الممكنة، حتى نعاند ونصرّ

على هذا النحو؟ ما هو هذا الجلد أو هذا التلهّف إلى تكوينه باعتباره السرّ، والسبب الكليّ القدرة، والمعنى الخفيّ والخوف المستمّر؟ ولماذا انقلبت أخيراً مهمة اكتشاف هذه الحقيقة الصعبة إلى دعوة لإلغاء النواهي والمحظورات وتذليل العوائق؟ هل كان العمل شاقاً إلى حدّ أنه كان لا بدّ من أغوائه بهذا الوعد؟ أم أن قيمة هذه المعرفة ـ السياسية والاقتصادية والأخلاقية ـ بلغت حدّاً أوجب طمأنه كل فرد، بغية إخضاعه لها، بأنه سيجد فيها تحرّره، ولو كان في ذلك شيء من المفارقة؟

ومن أجل تحديد موقع الأبحاث المقبلة، نعرض بعض المقترحات العامة المتعلّقة بالرهان، والطريقة، والميدان المطلوب اجتيازه، والتقسيمات المرحلية التي يمكننا إقرارها مؤقتاً.

1 ـ رهان

لماذا هذه الأبحاث؟ إنني أعرف جيِّداً أن ظلاً من الشك قد خرق الملاحظات الإجمالية الواردة أعلاه، ويوشك الشك حقاً أن يقضي على التحقيقات الأكثر تفصيلاً التي صمَّمت أن أُجريها. كرّرت مائة مرة أن تاريخ القرون الأخيرة في المجتمعات الغربية، قلَّما كشف عن دور سلطة قمعية أساساً. لقد صمّمت أن استبعد من خطتي مفهوم القمع، متظاهراً بالجهل بأن ثمة نقداً تمّ توجيهه وبشكل أكثر جذرية طبعاً، نقداً جرى على مستوى نظرية الرغبة. أن لا يكون الجنس «مقموعاً»، فهذا ليس في الواقع زعماً جديداً. منذ زمن بعيد، قال بعض المحللين النفسانيين ذلك. لقد رفضوا التسليم بالآلية البسيطة التي يتصوّرها المرء بطيبة خاطر، حين يجري الحديث عن القمع. وبدت لهم فكرة طاقة عاصية يقتضي إخمادها، فكرة غير ملائمة لتفسير كيفية تمفصل السلطة والرغبة. وهم يفترضون أنهما مرتبطتان بطريقة أكثر تعقيداً وأصالة من تلك اللعبة التي تحصل بين طاقة وحشية، طبيعية وحية، صاعدة من أسفل دائماً، وبين نظام آتٍ من فوق في محاولة لإعاقتها. لا مجال للتصوُّر بأن الرغبة مقموعة، وذلك لسبب بسيط هو أن القانون المكون للرغبة والنقص، هو الذي ينشئها. فتوجد العلاقة السلطوية حيث توجد الرغبة: من الوهم إذن أن نشهِّر بها في قمع قد يحصل بعد فوات الأوان. ومن التفاهة أيضاً أن ننطلق بحثاً عن رغبة خارج إطار السلطة.

والحال، أنني تكلّمت على نحو غامض بإصرار، كما لو كان الأمر يتعلق بمعانٍ متناظرة، تارة عن **القمع** وطوراً عن **القانون**، والنهي والرقابة. تجاهلت ـ عن عناد أو إهمال ـ كل ما قد يميز مضامين هذه المعاني النظرية أو العملية. وأدرك جيداً أنه يحق للبعض أن يقول لي: حين تستند بلا انقطاع إلى تقنيات سلطوية إيجابية، تحاول أن تخرج رابحاً في الحالتين: تربك خصومك، بالظهور بمظهر الشخص الأضعف؛ وبمناقشة مسألة القمع وحدها، تريد أن تقنعهم تعسّفياً، بأنك تخلّصت

من مشكلة القانون؛ ومع ذلك، فإنك تحتفظ بالنتيجة العملية الأساسية من مبدأ السلطة ـ القانون، وهي أن المرء لا يستطيع أن يفلت من السلطة، وأن السلطة موجودة دائماً في الأصل، وأنها تشكِّل الشيء ذاته، الذي يحاولون مقاومتها به. فمن فكرة سلطة ـ قانون، إحتفظتَ بالنتيجة السياسية الأكثر تعقيماً لتبقيها في تصرُّفك الشخصي.

إن رهان التحقيقات التي ستلي هو التقدم باتجاه، يعتمد «تحليلية» للسلطة أكثر منه باتجاه «نظرية» للسلطة: أعني باتجاه تحديد الميدان النوعي الذي تشكّله العلاقات السلطوية، وتعيين الأدوات التي تسمح بتحليله. ويبدو لي أن هذه التحليلية لا يمكن أن تتكوَّن إلاَّ إذا تحرَّرنا من تصوُّر معيَّن للسلطة، سأسمّيه تصوراً «قانونياً ـ خطابياً» ـ وسيعرف القارىء بعد قليل سبب ذلك. هذا المفهوم هو الذي يوجِّه موضوعة القمع، وكذلك نظرية القانون المكوِّن للرغبة. بعبارة أخرى، إن ما يميِّز الواحد عن الآخر، أي تحليل قمع الغرائز عن تحليل قانون الرغبة، هو بكل تأكيد، طريقة إدراك طبيعة الميول الغريزية وديناميتها، وليس طريقة إدراك السلطة. لقد استعان التحليلان بتمثيل مشترك للسلطة، التي تقود إلى نتيجتين متناقضتين، حسب طريقة ممارستها، وحسب موقعها المعترف به إزاء الرغبة: فهي تقود، إمَّا إلى وعد «تحرير»، إذا لم يكن للسلطة سوى تأثير خارجي على الرغبة، وأما إذا كانت مكونة للرغبة ذاتها، فإنها ستقود إلى التأكيد التالي: إنك لا تزال واقعاً في الشرك. لا تظنَّن مع ذلك أن هذا التمثيل خاص بالذين يثيرون مسألة العلاقات بين السلطة والجنس؛ إنه في الواقع أكثر عمومية. غالباً ما نجده في التحليلات السياسية للسلطة وهو متأصل بلا شك في تاريخ الغرب. وهذه بعض أهم خصائصه:

ـ **العلاقة السلبية**: لا تقوم بين السلطة والجنس، إلاّ علاقة سلبية دائماً: ردّ، وصدّ، ورفض، حجز ومنع، أو أيضاً إخفاء أو تقنيع. السلطة لا «تستطيع» شيئاً حيال الجنس والملذات، ما عدا أن تقول لها: لا؛ وإذا أنتجت شيئاً، فهي تنتج حالات من الغياب أو فجوات. فالسلطة تلغي عناصر معينة، تُحدث انقطاعات، تفصل ما هو متّصل، وتعيِّن حدوداً. وآثارها تتّخذ شكلاً عاماً هو الحدّ والنقص.

ـ **سلطان القاعدة**: السلطة هي جوهرياً الشيء الذي يُملي قانونه على الجنس. مما يعني أولاً، أن الجنس موضوع من قبل السلطة تحت نظام ثنائي: مشروع وغير مشروع، مباح وممنوع. ثم يعني أن السلطة تفرض على الجنس «نظاماً» يعمل في الوقت ذاته كنوع من المعقولية: يُفْهَم الجنس انطلاقاً من علاقته بالقانون. ويعني ذلك أخيراً أن السلطة تعمل بإطلاق القاعدة التالية: يتم تأثير السلطة على الجنس بواسطة اللغة، أو بالأحرى، بواسطة فعل خطاب يخلق حالة قانونية بمجرد النطق به. السلطة تتكلّم وهذه هي القاعدة. أمَّا شكل السلطة الصرف، فنجده في وظيفة المشترع. وتكون طريقة عملها بالنسبة إلى الجنس ذات طابع قانوني ـ خطابي.

ـ **دورة النهي**: لن تقترب، لن تلمس، لن تستهلك، لن تلتذّ، لن تتحدَّث، لن تظهر للعيان. وفي أقصى الحالات، لن تكون موجوداً، إلاَّ في الظل، وفي الخفاء. لا تمارس السلطة على الجنس غير قانون المنع. هدفها: هو أن يتخلّى الجنس عن نفسه. ووسيلتها: تهديد الجنس بعقاب ليس سوى إزالته من الوجود. تخلَّ عن نفسك وإلاَّ حُذِفْتَ. لا تظهر إذا كنت لا تريد أن تختفي. لن يُحافَظ على وجودك إلاَّ في مقابل حذفك. لا تكره السلطةُ الجنسَ إلاَّ بنهيٍ يُخيِّر بين لاوجودين.

ـ **منطق الرقابة**: يُفترض أن يتّخذ هذا المنع ثلاثة أشكال: التأكيد أن هذا ليس مسموحاً به، ومنع أن يقال هذا، ونفي وجود هذا. أشكال ثلاثة يصعب التوفيق بينها ظاهراً. ولكن، هنا، يستطيع المرء أن يتصوَّر نوعاً من المنطق التسلسلي الذي يميِّز آليات الرقابة. إنها تربط بين اللاموجود واللامشروع والمتعذّر التعبير عنه، بحيث يكون كل من الثلاثة أساساً ونتيجةً للآخر في آن معاً: لا ينبغي أن نتحدث عمَّا هو ممنوع إلى أن يُلغى من الواقع، ولا يحق للاّموجود بأيِّ ظهور، حتى في نطاق الكلام الذي يعلن عن عدم وجوده، ما ينبغي أن نخفيه ملغى من الواقع كالشيء الممنوع منعاً مطلقاً. قد يكون منطق السلطة التي تُمارَس على الجنس هو المنطق المفارق لقانونٍ، يمكن التعبير عنه على الشكل التالي: أمر بعدم الوجود، وبعدم الظهور، وبالصمت.

ـ **وحدة الجاهزية**: تُمارَس السلطة على الجنس بالطريقة نفسها على جميع المستويات. فمن أعلى إلى أسفل، في قراراتها الإجمالية، كما في تدخلاتها الجزئية الدقيقة؛ وأيًّا تكن الأجهزة أو المؤسسات التي تعتمد عليها، تتصرَّف السلطة بشكل متماثل ومكثَّف. إنها تعمل وفقاً لأجهزة القانون والنهي والرقابة، البسيطة والمتكررة: فمن الدولة إلى الأسرة، من الأمير إلى الأب، من المحكمة إلى العقوبات اليومية الصغيرة، من سلطات الهيمنة الاجتماعية إلى البنى المكوّنة للذات نفسه، نجد شكلاً واحداً عاماً للسلطة على مستويات مختلفة. هذا الشكل هو القانون مع لعبة المشروع واللامشروع، والمخالفة والعقاب، سواءٌ أعطينا السلطة شكل الأمير الذي يصوغ القانون، أو الأب الذي يمنع، أو المراقب الذي يُسْكِت، أو المعلم الذي ينطق بالقانون، فإننا في جميع الأحوال نبسِّط السلطة في شكل قانوني، ونحدِّد نتائجها كخضوع وطاعة. أمام سلطة هي قانون، فإن الشخص المكوَّن كتابع ـ الذي تمّ «إخضاعه» ـ هو الذي يطيع. وفي مقابل التجانس الشكلي للسلطة على امتداد هذه الهيئات، نجد شكل الخضوع العام عند الشخص الذي تُكْرِهه ـ سواء تعلَّق الأمر بالتابع إزاء الملك، والمواطن إزاء الدولة، والولد إزاء الأهل، والتلميذ إزاء المعلم. من جهة، سلطة مشرّعة ومن جهة أخرى مأمور طائع.

إننا نجد إوالة السلطة المفترضة نفسها ضمن الموضوعة العامة القائلة إن السلطة تقمع الجنس، وضمن فكرة القانون المكوِّن للرغبة. وهذه الإوالة محدَّدة بصورة تقييدية بغرابة. أولاً، الأمر يطال سلطة فقيرة في إمكاناتها، مقتصدة في طرائق عملها، رتيبة في المخططات التي تستخدمها، عاجزة في الإبداع، وكأنها محكوم عليها بأن تكرِّر ذاتها باستمرار. ثم لأنها سلطة لا تتمتع بالقدرة على قول «لا». ولما كانت عاجزة عن إنتاج أيّ شيء، وقادرة فقط على وضع حدود معيَّنة، فإنها جوهرياً مضادة للطاقة، تلك هي مفارقة فعاليتها: إنها لا تستطيع شيئاً سوى أن تمنع من تُخضعه من فعل أيّ شيء بدوره، أو أن تدعه يفعل ما تريده هي أخيراً، لأنها سلطة ذات نموذج قانوني أساسياً، مرتكز على منطوق القانون وحده وعلى عمل النهي دون سواه. إن جميع أشكال الهيمنة والإخضاع والقهر تؤول في النهاية إلى نتيجة واحدة هي: الطاعة.

لماذا نقبل بمثل هذه السهولة بهذا المفهوم القانوني للسلطة؟ ولماذا نقبل تالياً بإلغاء كل ما يمكن أن يشكّل فعاليتها المنتجة، وغناها الستراتيجي وإيجابيتها؟ في مجتمع كمجتمعنا حيث تكثر أجهزة السلطة، وتكون طقوسها جِدَّ ظاهرة للعيان ووسائلها مضمونة، في هذا المجتمع الذي كان بلا شك أكثر إبداعاً من أي مجتمع آخر في مجال الأواليات السلطوية الدقيقة والبارعة؛ نتساءل لماذا هذا الميل إلى عدم الاعتراف بها، إلاَّ في شكل المنع السلبي الهزيل؟ لماذا نحصر أجهزة الهيمنة في إجراءات قانون المنع وحدهَا؟

هناك سبب عام وتكتّي(*)، يبدو مسلَّماً به: نحتمل السلطة شرط أن تقنِّع جزءاً هاماً من ذاتها. ونجاحها يتناسب مع ما تفلح في إخفائه من آلياتها. هل في وسعنا أن نقبل بالسلطة إذا كانت وقحة(**) كلياً؟. السرية ليست بالنسبة إليها تجاوزاً، بل هي ضرورية لعملها. ليس لأنها تفرضها على الذين تُخضعهم، ولكن ربّما لأنَّ السرية ضرورية لهؤلاء أيضاً: هل كانوا يقبلون بها، لو لم يروا فيها حدّاً بسيطاً مفروضاً على رغبتهم، تاركةً لهم قسطاً من الحرية لا يمس ـ ولو أنه محدود؟ فالسلطة، كحدٍّ مرسوم للحرية، هي، في مجتمعنا على الأقل، الشكل العام لمقبوليتها (إمكان قبولها).

ربّما هناك سبب تاريخي لذلك. فمؤسسات السلطة الكبرى التي نمت في القرون الوسطى ـ الملكية، الدولة وأجهزتها ـ انطلقت من تعدُّد سلطات سابقة وضدّ هذه الأخيرة إلى حدٍّ ما: سلطات كثيفة متشابكة، متصارعة. سلطات مرتبطة ارتباطاً مباشراً أو غير مباشر بالسيطرة على الأرض، بامتلاك السلاح، بالرقّ، بالسيادة الاقطاعية والتبعيّة. وإذا كانت هذه المؤسسات قد استطاعت أن تتوطّد، وإذا كانت قد عرفت كيف تجعل نفسها مقبولة بفضل مجموعة من التحالفات التكتية، فذلك لأنها ظهرت كسلطات تنظيمية وتحكيمية وتحديدية، وكطريقة لإقامة نظام بين هذه السلطات وتثبيت مبدأ لتخفيفها وتوزيعها وفق حدود معيَّنة وتدرُّج ثابت. لقد عملت أشكال السلطة الكبيرة هذه، في وجه القوى المتعددة والمتجابهة، وفوق

(*) تكتي: Tactique.

(**) وقحة: بمعنى الظهور الصارخ.

كل تلك الحقوق المتنافرة، وكأنها أساس الحق الذي يتمتّع بسمات ثلاث. هي أن يقوم كمجموعة موحدة، وأن يماهي إرادته في القانون، وأن يمارس مهامه عبر آليات المنع والعقاب. فإن قاعدته القائمة على السلام والعدل (Paix et Justitia)، التي يدعيها، على السلام باعتباره يمنع الحروب الإقطاعية أو الخاصة، وعلى العدل باعتباره يلغي تسوية الخلافات بطريقة فردية. لا شك في أن المقصود بنموّ هذه المؤسسات الملكية الكبرى، كان شيئاً آخر غير بناء النظام القانوني السليم. ولكن، تلك كانت لغة السلطة، وتلك كانت الصورة التي أعطتها عن نفسها، والتي شهدت عليها كل نظرية الحق العام الموضوعة في القرون الوسطى، أو المجدَّدة انطلاقاً من القانون الروماني. لم يكن القانون فقط سلاحاً استخدمه الملوك بحذق. ولكنه كان، بالنسبة للنظام الملكي يشكل صيغة ظهوره، وصورة مقبوليّته. منذ القرون الوسطى، تتجلّى ممارسة السلطة دائماً بمظهر القانون في المجتمعات الغربية.

ثمة تقليد يرتقي إلى القرن السابع عشر، أو إلى القرن التاسع عشر، عوَّدنا على أن نضع السلطة الملكية المطلقة بجانب اللاّحَقّ: التعسّف، الاستبداد، النزوة وتقلب المزاج، والامتيازات والاستثناءات، والاستمرار التقليدي لحالات الأمر الواقع. ولكن ذلك يعني أننا نسينا ميزة تاريخية أساسية، هي أن الأنظمة الملكية الغربية قد انبنت كأنظمة حقوقية، وانعكست صورتها عبر نظريات الحق، وأنها شغَّلت آلياتها السلطوية في شكل الحق. والمأخذ القديم الذي أخذه **بولنفيليه** (Boulainvilliers) على الملكية الفرنسية صحيحٌ إجمالاً، وهو أنها استخدمت الحق والقانونيين لتلغي الحقوق وتذلّ الارستقراطية. من خلال نموّ الملكية ومؤسساتها، ترسَّخ هذا البعد للشأن القانوني ـ السياسي: إنه غير ملائم طبعاً للطريقة التي مورست وتُمارس بها السلطة. ولكنّه الرمز الذي تظهر به والذي تفرض هي نفسها أن نتصورها به. فتاريخ الملكية وتغطية الأفعال والإجراءات السلطوية بالخطاب القانوني ـ السياسي قد سارا جنباً إلى جنب.

والحال، أنه بالرغم من الجهود التي بُذلت لتخليص العنصر القانوني من المؤسسة الملكية، ولتحرير العنصر السياسي من العنصر القانوني، فقد بقي تمثيل

(تصور)(*) السلطة محصوراً ضمن هذا النظام. لنأخذ مثلين على ذلك: إن انتقاد المؤسسة الملكية في فرنسا إبان القرن الثامن عشر لم يحصل ضد النظام القانوني - الملكي، بل باسم نظام قانوني خالص دقيق، حيث يمكن أن تسير جميع الإواليات السلطوية دون تجاوزات أو مخالفات، وضد ملكية كانت، رغم تأكيداتها، تتجاوز الحق باستمرار وتضع نفسها فوق القوانين. لقد استخدم النقد السياسي آنذاك كلّ التفكير القانوني الذي رافق نمو الملكية، ليُدين هذه الملكية. لكنه لم يُعِد النظر والبحث في المبدأ القائل: إن الحق يجب أن يكون هو شكل السلطة ذاته، وأن السلطة يجب أن تُمارَس دائماً في شكل الحق. ثمة نمط آخر لنقد المؤسسات السياسية ظهر في القرن التاسع عشر، وهو نقد أكثر جذرية لأنه أراد أن يثبت ليس فقط أن السلطة الواقعية تفلت من قواعد الحق، بل إن نظام الحق نفسه لم يكن سوى طريقة لممارسة العنف، وتجييره لمصلحة البعض، وإطلاق العنان لتمايزات ومظالم هيمنة معيّنة، تحت ستار القانون العام. ولكنَّ هذا النقد للحق يحصل أيضاً، على أساس المسلّمة القائلة، بأنّ السلطة يجب أن تمارَس، جوهرياً ومثالياً، بموجب حق أساسي.

في الواقع، ظلّ النظام الملكي مهيمناً على تصوُّرنا للسلطة، بالرغم من اختلاف العصور والأهداف: ذلك أنَّ رأس الملك لم يُقطع أبداً في الفكر والتحليل السياسي. من هنا الأهمية التي لا تزال تُعطى، في نظرية السلطة، لمسألة الحق والعنف، والقانون واللاشرعية، والإرادة والحرية؛ وبشكل خاص، لمسألة الدولة والسيادة (حتى ولو كانت هذه السيادة مفحوصة، لا في شخص الملك، بل في كائن جماعي). إن التفكير في السلطة إنطلاقاً من هذه المسائل، يعني التفكير في هذه المسائل - انطلاقاً من شكل تاريخي خاص جداً بمجتمعاتنا هو: الملكية القانونية، التي هي خاصة جداً، ومؤقتة رغم كل شيء. لأنه، وإن بقيت أوْ لا تزال باقية أشكال كثيرة من هذه الملكية، فقد اخترقته شيئاً فشيئاً آليات سلطوية جديدة تماماً، وهي على الأرجح يتعذر إرجاعها إلى تمثيل (تصور) الحق. وكما سنرى

(*) في هذه الفقرة سوف يتكرر لفظ (Représentation). وكنا اصطلحنا على ترجمته في كتاب (الكلمات والأشياء) بلفظة: تمثيل، بمعنى التصور الذي يعكس صورة الشيء أو المعنى في الذهن. (م).

لاحقاً، فإن هـذه الآليات السلطوية هي، في قسم منها على الأقل، تلك التي اهتمت منذ القرن الثامن عشر بحياة الناس، ككائنات حيّة. وإذا صح أن الشأن القانوني قد أفاد لتمثيل سلطة مركّزة أساسياً حول الأخذ والموت، ولو كان هذا التمثيل غير كامل طبعاً، فإنه يتنافر تماماً مع الأساليب السلطوية الجديدة، التي تعمل لا بواسطة الحق بل بواسطة التقنية، لا بواسطة القانون بل بواسطة الضبط، ولا بواسطة العقاب بل بواسطة الرقابة، والتي تمارَس على مستويات وحسب أشكالٍ تتجاوز الدولة وأجهزتها. منذ قرون، دخلنا في طراز مجتمعي يتناقص فيه إمكان أن يرمز الشأن القانوني إلى السلطة، أو أن يشكِّل نسق تمثيلها. فالمنحنى الذي نسلكه يُبعدها أكثر فأكثر عن عهد الحق، الذي كان قد بدأ يتراجع إلى الماضي، حينما بدت الثورة الفرنسية ومعها عصر الدساتير والقوانين يبشِّران به لمستقبل قريب.

إن هذا التمثيل القانوني لا يزال سائداً في التحليلات المعاصرة، التي تتناول علاقات السلطة بالجنس. والحال، أن المشكلة ليست في أن نعرف ما إذا كانت الرغبة غريبة تماماً عن السلطة، أو ما إذا كانت سابقة للقانون كما يُظَنّ غالباً، أو بالعكس ما إذا كان القانون هو الذي يكوِّن الرغبة. فالمسألة ليست هنا. سواء كانت الرغبة في هذا أو ذاك، فإننا نواصل تصوّرها، على أيِّ حال، بالنسبة إلى سلطة لم تزل قانونية وخطابية ـ سلطة تجد في لفظ القانون نقطتها المركزية. إننا لا نزال متعلّقين بصورة معينة عن السلطة ـ القانون، وعن السلطة ـ السيادة، رسمها منظّرو الحق والمؤسسة الملكية. ومن هذه الصورة يجب أن نتحرَّر، أي من الامتياز النظري للقانون والسيادة، إذا أردنا أن نحلِّل السلطة ضمن لعبة مجملِ أساليبها الواقعية والتاريخية. يجب أن نبني تحليلية للسلطة التي لن تتّخذ الحق، بعد اليوم، نموذجاً لها ورمزاً.

أعترف بطيبة خاطر أنّ مشروع كتابة هذا التاريخ للجنسانية، أو بالأحرى إجراء هذه السلسلة من الدراسات المتصلة بالعلاقات التاريخية بين السلطة والخطاب حول الجنس، هو مشروع دائري، بمعنى أن الأمر يتعلق بمحاولتين تحيل إحداهما إلى الأخرى. لنحاول أن نتخلَّص من تمثيل قانوني وسلبي للسلطة، وأن

نعدل عن التفكير فيها من زاوية القانون والمنع والحرية والسيادة: ولكن، كيف نحلِّل عندئذ ما حدث في التاريخ الراهن بصدد ذلك الشيء من حياتنا وجسدنا، الأكثر حظراً ظاهرياً، الذي هو الجنس؟ كيف نفذت السلطة إلى الجنس إن لم يكن عن طرق المنع والصدّ؟ وبأية آليات أو تكتيكات أو جاهزيات؟ ولكن، لنسلِّم في المقابل بأن فحصاً دقيقاً للأمور يكشف لنا بأن السلطة، في المجتمعات الحديثة، لم تُحْكم الجنسانية فعلاً، من قِبَل طريق القانون والسيادة. لنفرض أن التحليل التاريخي قد كشف عن وجود «تكنولوجيا» حقيقية للجنس أكثر تعقيداً بكثير، وخصوصاً أكثر إيجابية من كونه مجرد حصيلة «دفاع» وحسب. عندئذ، ألا يرغمنا هذا المثل ـ الذي لا يمكننا أن نقلِّل من اعتباره متميزاً، بما أن السلطة تعمل هنا، أكثر من أي موضع آخر، كمنع ونهي ـ ألا يرغمنا على أن نعتمد، بشأن السلطة مبادىء للتحليل غير خاضعة لنظام الحق وشكل القانون؟ المطلوب إذاً هو، في آن معاً، أن نكوِّن شبكة جديدة للتفسير التاريخي، بتبنّي نظرية أخرى للسلطة، وأن نتقدَّم شيئاً فشيئاً نحو مفهوم جديد للسلطة بمزيد من التمحيص في جملة المادة التاريخية. فالمقصود هو، في آن واحد، التفكير في الجنس بدون القانون، وفي السلطة بدون الملك.

2 ـ المنهج

إذن: علينا أن نحلِّل تكوُّن نمط معينّ من المعرفة حول الجنس من منظور السلطة لا من منظور القمع أو القانون. ولكن كلمة «سلطة» هذه قد تسبّب الكثير من سوء الفهم، سوء فهم يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها. بكلمة سلطة، لا أعني «السلطة» أي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولةٍ ما. كذلك، لا أعني بكلمة سلطة نمطاً من الإخضاع، الذي هو على العكس من العنف، إنما يتخذ شكل قاعدة(*). وأخيراً لا أعني بكلمة سلطة نظاماً عاماً من جهة الهيمنة، يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر أو مجموعة أخرى، تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كله عبر انحرافات متتالية: فالتحليل، من منظور السلطة، لا ينفي أن نفترض أن سيادة الدولة أو شكل القانون أو الوحدة الكلية لهيمنة ما، هي معطيات أولية. إنما هي بالأحرى أشكال السلطة النهائية. بكلمة سلطة، يبدو لي أنه يجب أن يُفهم قبل كل شيء تعدُّد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارَس فيه، والمكوِّنة لتنظيمها؛ واللعبةُ التي تحوّل هذه الموازين وتعزّزها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة؛ وكلمة سلطة تعني أيضاً الدعم الذي تلقاه موازين القوى هذه في بعضها بعضاً، بحيث تشكل سلسلة أو نظاماً أو، بالعكس، التفاوتات أو التناقضات التي تعزل بعضها عن البعض الآخر؛ أخيراً، تعني كلمة سلطة الاستراتيجيّات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسَّد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية. فلا ينبغي أن نبحث عن شرط إمكان وجود السلطة، أو، على أي حال، عن وجهة النظر التي تتيح فهم ممارستها، لغاية نتائجها الأكثر «طرفية» (ثانوية)، والتي تسمح أيضاً باستخدام آلياتها كشبكة

(*) لتوضيح هذه العبارة فإن المؤلف يريد أن يميز بين السلطة والعنف، على أن الأولى تمارس كقاعدة مستمرة، في حين أن العنف يكون في حالات لا ترتبط بقاعدة رتيبة أو منظمة. (م).

لإمكان فهم الحقل الاجتماعي، لا ينبغي أن نبحث عن كل ذلك في الوجود الأوّلي لنقطة مركزية، في مركز وحيد للسيادة، حيث كانت تنبعث من أشكال منحرفة وهابطة؛ فإن شرط إمكان وجود السلطة يكمن في هذا الأساس غير الثابت لموازين القوى التي تخلق باستمرار، من خلال تفاوتها، أوضاعاً سلطوية هي دائماً محصورة وغير مستقرة؛ السلطة حاضرة في كل مكان: ليس لأنّها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تُقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة، في كل نقطة، أو بالأحرى، في كل علاقة من نقطة الى أخرى. السلطة في مكان ليس لأنها تشمل كل شيء؛ بل لأنها تأتي من كل مكان. والسلطة (بالحرف الكبير) في ما تتصف به من استمرار، وتكرار، وجمود، وإعادة انتاج ذاتي ليست سوى النتيجة العامة التي تبرز انطلاقاً من جميع هذه العناصر المتحركة والتسلسل الذي يرتكز إلى كل عنصر من هذه العناصر ويحاول في المقابل تثبيتها. يجب أن يكون المرء بالطبع اسمانياً (Nominaliste): فالسلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، وليست قدرة معيّنة يتمتع بها البعض. إنها الاسم الذي يُطلق على وضعٍ استراتيجي معقّد في مجتمع معيّن.

إذن، هل يجب أن نقلب القاعدة ونقول إن السياسة هي الحرب التي نواصلها بوسائل أخرى؟ إذا كنّا لا نزال نريد الحفاظ على فارق بين الحرب والسياسة، ربما علينا أن نقول بالأحرى إنّ تعدد موازين القوى هذا يمكن أن يُرمَّز ـ جزئياً، لا كلياً ـ إمّا في شكل «الحرب» أو في شكل «السياسة». إنهما استراتيجيتان مختلفتان (إنما سريعتا الوقوع الواحدة في الأخرى) لدمج موازين القوى المذكورة، غير المتوازنة، المتنافرة، المتقلّبة والمتوترة.

حين نتّبع هذا الخط، نستطيع أن نطرح عدداً من الافتراضات:

ـ إن السلطة ليست شيئاً يُكتسب، يُنتزع أو يُقسّم، ولا شيئاً يُحتفظ به أو يُفقد، السلطة تمارَس انطلاقاً من نُقاط لا تُحصى، وفي لعبة علاقات غير متكافئة ومتحركة.

ـ إن العلاقات السلطوية ليست في موقع خارجانيّ بالنسبة لأنماط أخرى من العلاقات (سياقات اقتصادية، صلات معرفية، علاقات جنسية)، إنما هي محايثة لها؛ إنها النتائج المباشرة للتقسيمات والتفاوتات والاختلافات التي تحصل فيها،

وهي بالتبادل، الشروط الـداخلية لهـذه التمايـزات. ليست العلاقـات السلطوية في مواقع بنية فوقية تلعب دور المنع أو التجديد. إنمـا هي تؤدي، حينما تكـون، دوراً منتجاً بشكل مباشر.

ـ إن السلطة تأتي من تحت: أي أنه لا يـوجد في أسـاس العلاقـات السلطوية، وكقاعدة عـامة، تنـاقص مثنوي وإجمـالي بين الحـاكمين والمحكـومين. إلاّ أن هـذه الثنائية تنعكس من أعلى إلى أسفل، وعلى مجموعـات ضيِّقة أكـثر فأكـثر حتى تصل إلى أعماق الجسم الاجتماعي. يجب أن نفترض بالأحرى أن علاقات القوى المتعددة التي تتكـوَّن وتفعل فعلهـا في أجهزة الإنتـاج، والعائـلات، والجماعـات الضيِّقـة، والمؤسسات، إنما تفيـد كركيـزة لتوليـد آثار تقسيميـة كبيرة تجتـاز الجسم الاجتماعي كله. عندئذٍ، تكوِّن هذه الآثـار التقسيمية خط قوة عامّاً يختـرق المجابهـات المحلية ويربط فيما بينها. وطبعاً، بالمقابل، يجري بشـأنها عمليات إعـادة توزيـع ورصف، ومجانسات وتـرتيبات تسلسليـة وتقريبـات معيّنة. فـالهيمنات الكـبرى هي النتائـج التسلطية التي تدعم وتثير باستمرار حدّة هذه المجابهات.

ـ إن العلاقات السلطوية هي بآنٍ معاً قصدية(*) وغير ذاتية. إذا كانت مفهومة، فعلاً، فليس لأنها قد تكون، من زاوية سببية نتيجة سلطة أخـرى «تفسِّرها»، بـل لأن ثمـة حسابـاً يخترقهـا من جهة إلى أخـرى، ومفادهـا: لا سلطة تُمـارَس بـدون مجمـوعة أهـداف ومقاصـد. لكن هذا لا يعني أنها تنجم عن اختيـار أو قـرار فـرد معـين. لا نبحثنَّ عن هيئة الأركـان التي توجّـه عقـلانيتهـا، ولا عن الـطبقـة التي تحكم، ولا عن الجماعات التي تشرف على أجهزة الـدولة، ولا عن تلك التي تتّخـذ أهم القرارات الاقتصادية وتديـر مجمل الشبكـة السلطوية التي تعمـل في مجتمع مـا (وتسيِّر هذا المجتمع). إن عقلانية السلطة هي عقلانية تكتيكات، غالبـاً مـا تكون صريحة جداً على المستوى المحـدود الذي تنـدرج فيه ـ الـوقاحـة الموقعيـة للسلطة ـ والتي، بترابطها ببعضها بعضاً، واستدعائها لبعضها بعضاً وانتشارهـا، وبإيجـادها في مـوضع آخـر الدعم والشرط الـلازمين لهـا، كـل ذلـك إنمـا يـرسم في النهـايـة

(*) قصـديـة: Intentionnelles ـ بحسب المصـطلح الفينـومنـولـوجي لـعبـارة: الـقصـديـة (L'intentionnalité). وهو ارتباط الوعي دائماً بموضوع خارجي، باستقلال عن الذاتية. (م).

جاهزيات عامة: هنا، المنطق واضح تماماً، والأهداف ممكنة التفسير، ومع ذلك فقد يحدث ألاَّ يكون هناك أحد ليجعلها مدركَةً ليفهمها أو أن تكون هناك قلة فقط لتعبر عنها. هوذا الطابع المضمر للاستراتيجيات الكبيرة المغفلة، شبه الصامتة، التي تنسّق تكتيكات ثرثارة، غالباً ما يكون «مخترعوها» أو المسؤولون عنها غير مرائين(*).

ـ إنه حيثما توجد سلطة توجد مقاومة، وإنه مع ذلك ـ أو بالأحرى من جراء ذلك ـ لا تكون هذه المقاومة أبداً في موقع خارجاني بالنسبة إلى السلطة. هل ينبغي أن نقول إننا بالضرورة «ضمن» السلطة، وإننا لا «نفلت» منها، وإنه لا يوجد بالنسبة لها ما هو خارج مطلق لأننا خاضعون حتماً للقانون؟ هل ينبغي أن نقول إن السلطة هي حيلة التاريخ، كما إن التاريخ هو حيلة العقل ـ وإنها هي التي تربح دائماً؟ إذا قلنا ذلك نكون قد تجاهلنا الطابع الترابطي تماماً الذي تتّصف به العلاقات السلطوية. فلا يمكن أن تنوجد هذه العلاقات إلّا تبعاً لتعدُّد نقاط المقاومة، التي تلعب في إطار العلاقات السلطوية، دور الخصم والهدف، والركيزة والمسند. فنقاط المقاومة هذه موجودة في كل مكان في الشبكة السلطوية. لا يوجد إذاً بالنسبة إلى السلطة مكان **واحد للرفض** الكبير ـ روح التمرُّد، مركز جميع أنواع العصيان، قانون واضح للثوري. توجد **مقاومات**(**) تشكّل حالات نوعية: مقاومات ممكنة، ضرورية، مستبعدة، عفوية، وحشية، منعزلة، متفق عليها، زاحفة، عنيفة، متضاربة، سريعة في قبول التسوية، مهتّمة أو مستعدة للتضحية؛ وبالتعريف، فإن هذه المقاومات متعذّرة الوجود، إلاَّ في الحقل الاستراتيجي للعلاقات السلطوية. ولكن هذا لا يعني أخيراً أنها ليست سوى ردة الفعل التي تشكل بالنسبة للهيمنة الأساسية، الوجه الآخر السلبي دوماً، والمحكوم عليه بالهزيمة إلى ما لانهاية. لا تنجو المقاومات من بعض مبادىء متنافرة، ولكنها ليست بالضرورة خديعة أو وعداً خائباً. إنها الطرف الآخر في العلاقات السلطوية، وهي تندرج فيها كأنها المقابل المتعذّر تحجيمه. إذاً، إنها هي أيضاً

(*) أي أنهم لا يخفون شيئاً ويظهرون شيئاً آخر. إذ قد يكون واضعو هذه التكتيكاتِ ومنفذوها يهدفون إلى تحقيق الأغراض المعلنة بالفعل. لكن هذا الوضع هو الذي يكشف عن موضعة أو مواقعية استراتيجية سلطوية، غير مرتبطة بهم بالضرورة. (م).

(**) أشكال متعددة من المقاومة، وليس مقاومة محددة بالذات. كما سيعددها الكاتب. (م).

موزّعة بصورة غير نظامية: فنقاط المقاومة وعِقَدها ومراكـزها تنتشر بكثـافة متفـاوتة في الزمان والمكان، تثير أحياناً مجموعات أو أفراداً بصورة حـاسمة، وتشعـل بعض نقـاط من الجسد، وبعض فـترات من الحياة، وبعض أنمـاط من السلوك. هـل أن تلك المقـاومات هي قـطيعات جـذرية كـبرى أو تقسيمات ثنـائية وكثيفـة؟ أحيانـاً. ولكننـا نكون في أغلب الأحيـان أمام نقـاط مقاومـة متحركـة وعـابـرة، تحـدث في المجتمع انقسامات متبّدلة، تفتّت وحدات، تخلق تجمّعات، تشقّ الأفراد أنفسهم، تقسّمهم ثم تعيـد تشكيلهم، وتـرسم فيهم، في أجسـادهم وأرواحهم، منـاطق لا تزول. وكما أنّ شبكة العلاقات السلطوية تشكّـل في النهايـة نسيجاً سميكـاً يخترق المؤسسـات والأجهزة، دون أن ينحصر فيهـا، كذلـك يخترق انتشـار نقاط المقـاومة مختلف الـتراتيبات الاجتماعية والـوحدات الفـردية. ولهـذا فلا ريب في أن الـترميز الاستراتيجي لنقاط المقاومة هو الذي يجعل ثورةً ما ممكنة، وذلك تقريباً مثلما ترتكـز الدولة على التكامل المؤسسي للعلاقات السلطوية.

هكذا علينا ضمن حقل علاقات القوى هـذا أن نحاول تحليـل آليات السلطة. وبذلك نستطيع التخلّص من مذهب **القانون ـ السيّد** الذي جذب الفكـر السياسي زمناً طويلاً. وإذا كان صحيحاً أنّ «**ماكيافيللي**» كان أحـد القلائـل الذين عـالجوا مـوضوع سلطة **الأمـير** من زاوية عـلاقـات القـوى ـ وكـان ذلـك بـلا ريب سبب «وقاحته» ـ فقد يتعينّ علينا أن نخطو خطوة إضافية ونستغني عن شخصية **الأمـير**، ونفسرِّ آليات السلطة انطلاقاً من استراتيجية محايثة لعلاقات القوى.

بالعودة إلى الجنس وإلى خطابات الحقيقة التي اهتمت به، فإن المسألـة الواجب حلّهـا لا ينبغي أن تكون هي التـاليـة: كيف ولمـاذا تحتـاج «الـ» سلطة إلى تكـوين معرفة حول الجنس في بنية دولتية (étatique) معيّنة؟ ولا كذلك: أيـة هيمنة شـاملة أفادها الاهتـمام بإنتـاج خطابـات حقيقية عن الجنس منـذ القرن الثـامن عشر؟ ولا حتى: أيّ قانون أشرف في وقت واحد على ضبط السلوك الجنسي وعـلى ملاءمـة ما كان يقال عنه؟ بل المسألة هي: ما هي العلاقات السلطوية الأكـثر مباشرة والأكـثر موضعيّة التي كانت تنشط في نوع معينّ من الخطابات عن الجنس، وفي شكل معينٍّ من انتزاع الحقيقة الذي كان يظهر تاريخياً، وفي أماكن محدّدة (حول جسد الطفل،

بشأن جنس المرأة، بمناسبة ممارسات الحدّ من الولادات. . . إلخ). كيف تجعل هذه العلاقات السلطوية تلك الأنواع من الخطابات حول الجنس ممكنة؟ وبالعكس، كيف تشكّل هذه الخطابات ركائز لتلك العلاقات؟ وكيف تتبَّدل لعبة هذه العلاقات عبر ممارستها بالذات ـ تقوية بعض العلاقات، وإضعاف البعض الآخر، آثار مقاومة، تركيزات نفسية مضادة ـ بحيث إنه لا يوجد هناك أي نمط ثابت ونهائي من الإخضاع؟ كيف تترابط هذه العلاقات السلطوية ببعضها بعضاً وفقاً لمنطق استراتيجية إجمالية تتّخذ تراجعياً شكل سياسة موحّدة وإرادوية للجنس؟ بالإجمال: بدلاً من أن ننسب إلى **السلطة الكبرى**، في شكلها الوحيد، جميع ألوان العنف الصغيرة للغاية التي تمارس على الجنس، وجميع النظرات المشبوهة التي توجّه إليه وجميع المخابىء التي تُطمس فيها معرفته الممكنة، فحريٌّ بنا أن نغرس الإنتاج الغزير من الخطابات حول الجنس في حقل العلاقات السلطوية المتعددة والمتحركة.

هذا ما يؤدي بنا، قبل كل شي، إلى طرح أربع قواعد. لكنّ هذه القواعد ليست ضرورات منهجية. إنها، في الأكثر، توجهات احتياطية.

1 ـ قاعدة المحايثة:

يجب ألَّا نعتبر أنّه يوجد مجال ما من مجالات الجنسانية يرتبط حكماً، بمعرفة علمية، مجردة وحرة، غير أن مقتضيات السلطة الاقتصادية أو الايديولوجية ـ حرَّكت بشأنه آليات المنع. إذا كانت الجنسانية قد تكوَّنت كميدانٍ مفتوح للمعرفة، فذلك انطلاقاً من علاقات سلطوية تأسّست كموضوع ممكن. وإذا كانت السلطة في المقابل قد تمكّنت من استهداف الجنسانية، فذلك لأنّ تقنيات معرفية وإجراءات خطابية قد أهَّلتها لذلك. فبين التقنيات المعرفية والاستراتيجيات السلطوية لا توجد أية صلة خارجانيّة، حتى لو أنَّ لكل منها دورها النوعي، ولو أنها متمفصلة على بعضها انطلاقاً من اختلافها. سننطلق إذاً مما يمكن تسميته «المراكز المحلية» للسلطة ـ المعرفة: لنأخذ مثلاً العلاقات التي تقوم بين التائب والمعرِّف أو بين المؤمن والمرشد: هنا وتحت إشارة «الشهوة» التي يجب السيطرة عليها، فإن أشكالاً مختلفة من الخطابات ـ فحص الضمير، استجوابات،

اعترافات، تفسيرات، مقابلات ـ تنقل، بما يشبه حركة ذهاب وإياب متواصلة، أشكالاً من الإخضاع وترسيمات من المعرفة. كذلك شكّل جسمُ الطفل المراقَب، منذ القرن الثامن عشر بخاصة، «مركزاً» محلياً آخر للسلطة ـ المعرفة، إذ كان هذا الطفل مراقباً ومحاطاً في مهده وسريره وغرفته بدورية من الأهل، والمرضعات، والخدم، والمربين، والأطباء، المتنّبهين جميعاً لأقلّ مظهر من مظاهر حياته الجنسيّة.

2 ـ قواعد المتغيّرات المتواصلة:

لا ينبغي البحث عمّن يملك السلطة في نظام الجنسانية (الرجال، الراشدون، الأهل، الأطباء)، وعمّن هو محروم منها (النساء، المراهقون، الأطفال، المرضى...)، ولا عمّن له الحق في المعرفة ومن يتمّ إبقاؤه عنوة في حالة الجهل. يجب أن نبحث بالأحرى عن مخطّط التغيرات التي تستتبعها موازين القوى من جرّاء لعبتها بالذات. ذاك أن «توزيعات السلطة» و«امتلاكات المعرفة» لا تمثّل سوى مقاطع آنيّة، من سياق التعزيز المتراكم للعنصر الأقوى، أو من سياق قلب العلاقة، أو النموّ المتزامن لطرفيها. فعلاقات السلطة ـ المعرفة ليست أشكالاً معيّنة من التوزيع، بل هي «قوالب تحولات». إن المجموعة المكوّنة في القرن التاسع عشر من: الأب والأم والمربي والطبيب حول الطفل وجنسه، أصابتها تغيرات مستمرة وانزياحات متواصلة، كانت إحدى نتائجها الأكثر إذهالاً انقلاباً غريباً: ففي حين أثيرت مسألة جنسانية الطفل، في البداية ضمن علاقة تقوم مباشرة بين الطبيب والأهل (بشكل نصائح، وإرشادات لمراقبة الطفل، أو أخطار تُهدِّد مستقبله). فقد غدت مسألة جنسانية الراشدين أنفسهم مطروحة، في النهاية، ضمن علاقة الطبيب النفساني بالطفل.

3 ـ قاعدة التحكُّم المطلق:

إن أي «مركز محلي» أو أي «مخطط تغيير» لا يمكن أن يعمل إن لم يكن مندرجاً في نهاية الاعتبار ضمن استراتيجية شاملة، وذلك عبر سلسلة ترابطات متتابعة. وبالعكس، كذلك لا يمكن لأية استراتيجية أن تؤمّن نتائج كليّة ما لم تكن مستندة إلى علاقات محدَّدة وثابتة لا تكون تطبيقاً أو نتيجة لها، بل دعامة وركيزة. ليس

ثمة انقطاع بين هذه وتلك، كما لو كان الأمر يتعلّق بمستويين مختلفين (أحدهما مجهريّ والآخر عيانيّ). كذلك، لا تجانس بين الاثنين (كما لو أنَّ إحداهما هي إسقاط مكبَّر للأخرى أو تصغير لها). هناك، بالأحرى تحكّم مزدوج: فالاستراتيجية تخضع لنوعية التكتيكات الممكنة، والتكتيكات تخضع للإطار الاستراتيجي الذي يسيّرها. وهكذا، فإن الأب في الأسرة ليس «ممثل» الملك أو الدولة. والملك والدولة ليسا إسقاطين للأب على مستوى آخر. والعائلة لا تعتبر إنتاج المجتمع، والمجتمع بالمقابل لا يقلّد العائلة. لكنّ الجهاز العائلي، بما يتّصف به من انعزال واختلاف شكلي عن الآليات السلطوية الأخرى، استطاع أن يكون ركيزة «للمناورات» الكبرى من أجل الدعوة المالتوسية إلى تحديد النسل، أو الحثّ على زيادة عدد السكان، أو من أجل طبننة الجنس، أو الطبننة النفسية (Psychiatrisation) لأشكاله غير التناسلية.

4 ـ قاعدة التعدُّد التكتيّ للخطابات:

لا ينبغي تحليل ما يقال عن الجنس وكأنه الانعكاس السطحي للآليات السلطوية. ففي الخطاب بالذات يحدث أن تتمفصل السلطة والمعرفة. ولهذا السبب عينه، ينبغي أن نتصوَّر الخطاب كمجموعة أجزاء غير متصلة، وظيفتها التكتية غير متماثلة ولا ثابتة. بصورة أدق، يجب ألَّا نتخيل عالماً للخطاب، مقسماً بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، أو بين الخطاب المسيطر والخطاب المسيطَر عليه؛ بل يجب أن نتصوّره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في استراتيجيات مختلفة. وهذا التوزيع هو الذي ينبغي استعادته، مع ما يتضمَّن من أشياء مبيَّنة وأشياء مخفيّة، ومن تعبيرات مطلوبة وممنوعة؛ ومع ما يفرضه من متغيرات ونتائج مختلفة بإختلاف الإنسان الذي يتكلَّم، وموقعه السلطوي، والإطار المؤسسي الذي يكون فيه؛ ومع ما ينطوي عليه أيضاً من تبديل انزياحات، وإعادات استعمال لصيغ متماثلة من أجل أهدافٍ متناقضة. فالخطابات، وكذلك الصمتات، لا تخضع نهائياً للسلطة أو تثور عليها. ينبغي أن نسلِّم بوجود لعبة معقَّدة وغير مستقرة حيث يكون الخطاب، في آنٍ واحد، أداة في يد السلطة ونتيجة لممارستها، وقد يكون عائقاً مصطدماً به، ونقطة مقاومة وانطلاقة لاستراتيجية

مناقضة. الخطاب ينقل السلطة وينتجها؛ يقوّيها، ولكنه أيضاً يلغمها يفجّرها، يجعلها هزيلة، ويسمح بإلغائها. كذلك هو الأمر بالنسبة للصمت والسر، فهما يخبّئان السلطة، ويرسخان ممنوعاتها؛ لكنهما في الوقت نفسه يرخيان قبضتها، ويتيحان تساهلات غامضة تقريباً. لنفكّر مثلاً في تاريخ ما كان بامتياز «الخطيئة»(*) الكبرى ضد الطبيعة. فالكتمان الشديد للنصوص الموضوعة حول اللواط ـ تلك المقولة الغامضة جداً ـ، والتحفُّظ شبه العام عن التكلّم عليه، أفسح المجال زمناً طويلاً لموقف مزدوج: من جهة: قسوة شديدة. (كان حرق المذنب لا يزال مطبقاً في القرن الثامن عشر، دون أن يصدر أي احتجاج مهم قبل منتصف القرن)، ومن جهة ثانية: تساهل كبير جداً بلا شك (نستنتجه بطريقة غير مباشرة من ندرة الأحكام القضائية، ونتبيّنه بطريقة أكثر مباشرة، من خلال بعض الشهادات حول الجمعيات الرجالية التي أمكن وجودها في الجيش والبلاطات). والحال، أن ظهور مجموعة كبيرة من الخطابات خلال القرن التاسع عشر، في الطب النفسي والاجتهاد القانوني وحتى في الأدب، حول الأنواع الرئيسية والفرعية للجنسية المثليّة والشذوذ واللواط، و«التخنّث النفسي»، قد سمح بالتأكيد بأن تحرز المراقبات الاجتماعية تقدماً كبيراً جداً في هذا المجال من «الانحراف»؛ لكنه أتاح أيضاً تكوين خطاب «مقابل»: فقد أخذت الجنسية المثليّة تتحدَّث عن نفسها، تطالب بشرعيتها، أو بـ«طبيعيتها»، مستعملة الألفاظ والمقولات ذاتها التي أُدينت بها طبيّاً. ليس هناك، في جهة معينة، خطاب السلطة، وفي الجهة المقابلة خطاب آخر يعارضه. فالخطابات هي عناصر أو كتل تكتيّة في حقل علاقات القوى. قد تكون هناك أشكال متباينة منها، وحتى متناقضة، داخل الاستراتيجية الواحدة نفسها. وبالعكس يمكن أن تتنقل هذه الخطابات بين استراتيجيات متناقضة دون أن يتبدَّل شكلها. لا مجال لكي نسأل الخطابات حول الجنس عن أية نظرية مضمرة تنشأ، أو أية تقسيمات أخلاقية تجدّد، أو أية ايديولوجية ـ مهيمنة أو خاضعة ـ تمثّل؛ إنما يجب أن نستجوب الخطابات على مستويين، مستوى انتاجيتها التكتية (ما هي النتائج السلطوية والمعرفية المتبادلة التي تؤمّنها)، ثم مستوى انتمائها الاستراتيجي

(*) بالمعنى الديني المسيحي. (م)

(أية ظروف أو أي علاقة قوى جعلت استعمال هـذه الخطابـات ضرورياً، في هـذه المرحلة أو تلك من المجابهات المختلفة التي تحصل).

إن المقصود، باختصار، هو أن نتّجه نحو مفهوم للسلطة يستبدل امتياز القانـون بمنظور الموضوعية، وامتياز المحظور بمنظور الفعالية التكتيّة، ويتسيدل امتياز السيادة بتحليـل لحقل عـلاقات القـوى المتعدد العنـاصر، والمتحرّك، حيث تحصـل نتائـج تسلّطية إجمالية، إنما غـير مستقرة كليـاً. يجب أن نُحلّ النمـوذج الاستراتيجي محـلّ نموذج الحق. وذلك ليس بدافع اختيار تأملي أو أفضلية نـظرية؛ بـل بالفعـل، لأن إحدى السِّمات الجوهريـة للمجتمعات الغـربية هي أن عـلاقات القـوى التي طالمـا وجدت في الحرب، في جميع أشكال الحرب، تعبيرَهـا الأساسي، قـد تركّـزت شيئاً فشيئاً في نطاق السلطة السياسية.

3 ـ الميدان

لا ينبغي أن نصف الجنسانية كنزوة جموحة، غريبة بطبيعتها عن السلطة وعاصية عليها بالضرورة، وأن السلطة بالمقابل تستنفذ قواها في إخضاع هذه النزوة وغالباً ما تفشل في السيطرة عليها كلياً. تبدو الجنسانية، بالأحرى، كنقطة عبور كثيفة جداً للعلاقات السلطوية: بين الرجال والنساء، بين الشباب والشيوخ، بين الأهل والأولاد، بين المربين والطلاب، بين الكهنة والعلمانيين، بين الإدارة والسكّان. في إطار العلاقات السلطوية، ليست الجنسانية العنصر الأكثر خفاء. إنما هي، بالأحرى، من العناصر ـ الوسائل ـ الأكثر قابلية للاستعمال: صالحة لأكبر عدد من المناورات، ولأن تشكّل مرتكزاً وملتقى لأكثر الاستراتيجيات تنوُّعاً.

ليست هناك استراتيجية واحدة، شاملة، صالحة للمجتمع كله، وتُطبَّق مع ذلك بطريقة واحدة على جميع مظاهر الجنس: لقد جَرَتْ، مثلاً، عبر وسائل شتى محاولة حصر الجنس كله في وظيفته الإنجابية، وفي شكله المتغاير بين ذكر وأنثى من البالغين، وفي شرعيته الزواجية. لكنّ هذه المحاولة قصّرت عن عرض الأهداف المتعددة والوسائل الكثيرة المستخدمة في السياسات الجنسية التي عنيت بالجنسين، وبمختلف الأعمار والطبقات الاجتماعية.

يبدو أننا نستطيع في مقاربة أولية أن نميّز، ابتداء من القرن الثامن عشر، بين أربع مجموعات استراتيجية كبرى تطوِّر بشأن الجنس جاهزيات مخصَّصة من المعرفة والسلطة. لم تنشأ هذه الجاهزيات آنذاك دفعة واحدة وبشكل مكتمل. لكنها، اكتسبت شيئاً من الترابط وحققت فعالية على مستوى السلطة، وانتاجية على مستوى المعرفة تسمحان لنا بوصفها في استقلاليتها النسبية:

ـ **هَسْتَرة (Hysterisation) جسد المرأة**(*): ثمة سياق مثّلت المراحل بواسطته

(*) مصطلح مأخوذ من التحليل النفسي للدلالة على كون جسد المرأة هو حيز الانفعالات بالنسبة لذاته ولمحيطه. لكن فوكو يستخدمه هنا بمعنى كونه حيزاً للتحريم والمنع من قبل المؤسسة الاجتماعية إن لم ـ

حُلِّل أولاً جسد المرأة ـ وُصف وشُنِّع كجسدٍ مشبع تماماً بالجنسانية. بعد ذلك، تمّ إدخال هذا الجسد في ميدان الممارسات الطبية تحت تأثير باثولوجيا مختصّة به. وأخيراً، جرى ربط هذا الجسد عضوياً بالجسم الاجتماعي(ليؤمّن خصبه المنظّم)(*)، والحيِّز العائلي (ليكون فيه عنصراً أساسياً ووظيفياً) وبحياة الأطفال (لينتجها ويضمنها بمسؤولية بيولوجية ـ أخلاقية تدوم طوال فترة التربية): إن **الأم**، في صورتها السلبية «كامرأة عصابية»، هي الشكل الأكثر وضوحاً لهذه الهَسْترة.

ـ **تَرْبَنَة (Pédagogisation)(**) جنس الطفل**: نؤكد هذه النظرة أمرين: أولاً، أن جميع الأطفال تقريباً يستسلمون، أو هم قابلون للاستسلام لنشاط جنسي؛ وثانياً، أنه كما كان هذا النشاط الجنسي غير مناسب، «طبيعياً» و«مخالفاً للطبيعة» في آن معاً، فإنه ينطوي على أخطار جسدية وأخلاقية، فردية وجماعية؛ لقد تمّ تعريف الأطفال ككائنات جنسية «تمهيدية»، هي دون الجنس، وضمنه أصلاً، وواقعة على مِقْسم خطر؛ ويتعينَّ على الوالدين والعائلات والمربّين والأطباء وعلماء النفس، فيما بعد، أن يعتنوا، بشكل متواصل، بهذه البزرة الجنسية القيّمة والخطرة، الخطرة والعرضة للخطر؛ تظهر هذه التربنة خصوصاً في الحرب ضد العادة السرية، التي استمرت في الغرب حوالى قرنين من الزمن.

ـ **جمعنة (Socialisation) التصرُّفات الإنجابية**: جمعنة إقتصادية: عبر جميع أشكال التحريض أو اللجم في شأن خصب الزوجين، بواسطة تدابير «إجتماعية» أو ضريبية؛ وجمعنة سياسية: بتحميل الأزواج المسؤولية تجاه الجسم الاجتماعي برمّته (الذي ينبغي تقليصه أو بالعكس توسيعه)؛ وجمعنة طبية: من خلال الخطورة المرضية التي تهدِّد الفرد والجنس البشري، والمعزوَّة إلى ممارسات تحديد النسل.

ـ أخيراً، **الطَبْنَنَة النفسية (Psychiatrisation) للّذة المنحرفة**: لقد عُزلت الغريزة الجنسية كغريزة بيولوجية ونفسية مستقلة. وأُجري فحص عيادي لجميع أشكال

= يقمْ فقط بوظائفه الموكولة إليه عن طريق هذه المؤسسة. وهي، التي يعددها في الفقرات اللاحقة.

(*) أي ولأديته المنظمة. (م).

(**) أي إخضاع جنس الطفل لتوجيهات التربية سواء منها العائلية أو المدرسية. (م)
وكذلك بالنسبة لبقية الألفاظ الآتية: جمعنة، من علم الاجتماع. طبننة: من الطب الفيزيولوجي والنفسي. (م).

الشذوذ التي قد تصيبهـا، ونُسب إلى الغريـزة الجنسية دور في جعـل السلوك بأسره سويّاً أو مرضياً؛ وأخيراً جرى البحث عن تقنية إصلاحية لمعالجـة هذه التصرُّفـات المنحرفة والشاذة.

لقد برزت أربع شخصيات في إطـار الاهتمام بـالجنس الذي امتـدّ طوال القـرن التاسع عشر: وكـانت موضـوعات معـرفية مفصّلة، وأهـدافاً ومـرتكزات لمشـاريع المعـرفة وهي: المـرأة الهستيريـة، الطفـل الذي يمـارس العادة السريـة، الـزوجـان المـالتـوسيـان(*)، والـراشـد المنحـرف. وتـلازمت كـل شخصيـة مـع إحـدى تلك الاستراتيجيات التي خرقت واستخدمت، كـل على طـريقتها، جنس الأطفـال والنساء والرجال.

ما هو المقصود بهذه الاستراتيجيات؟ أهو محاربة الجنسانيـة؟ أم السعي للسيطرة عليها؟ أم محاولة لتحسين تنـظيمها وإخفـاء ما قـد تنطوي عليـه من عدم احتشـام وجاذبية وعصيان، أم طريقة لكي يُصاغ حولها ذلك القسط من المعرفة الذي يكون مقبولاً تماماً أو مفيداً؟ في الواقع، إن المقصـود هو بـالأحرى إنتـاج هذه الجنسـانية بالذات. لا ينبغي أن نعتبر الجنسانية كنوع معينٍّ من الطبيعة تحاول السلطة قمعه، أو كميدان خفي تحاول المعـرفة كشفـه تدريجيـاً. إنها الاسم الذي يمكن أن نُـطلقه على جاهزية تاريخية: إنها ليست واقعاً سفليّاً تُمارَس عليه تأثيرات صعبة، بل شبكة سـطحية كبـيرة حيث تترابط فيـما بينها، وفقـاً للاستراتيجيات المعـرفيـة والسلطويـة الكبرى، العواملُ التالية: تنشيط الأجسام، تقـوية الملذات، الحث عـلى الخطاب، تكوين المعارف، وتعزيز المراقبة والمقاومة.

يمكننا التسليم، بدون شك بأن علاقات الجنس أفسحت المجال في كل مجتمـع لقيام جـاهزيـة تحالف، مكـوَّن من: نظام للزواج، لتثبيت القـرابـات وتنميتهـا، ونقـل الأسـماء والممتلكات. عـلى أن جهـاز التحـالف الـزواجي هـذا، مـع آليـات الإكـراه التي تؤمن وجـوده والمعـرفـة المعقّـدة غـالبـاً التي تتـطلبهـا فقـد من أهميتـه مـالم تعـد السياقـات الاقتصاديـة والبنى السياسيـة تجد فيـه أداة ملائمـة أو دعامـة كافيـة. لقـد ابتكرت المجتمعـات الغربيـة الحديثـة، منذ القـرن الثامن عشر بشكـل خـاص،

(*) نسبة إلى مالتوس. والمقصود الزوجان كمنتجين للنسل فقط. (م).

جهازاً(*) جديداً انضاف إلى جهاز التحالف الزواجي، وساهم في تقليص أهميته دون إقصائه. إنه **جهاز الجنسانية**، الذي يرتكز على الشركاء في الحياة الجنسية، شأنه شأن جهاز التحالف الزواجي، ولكن بطريقة مختلفة تماماً. في وسعنا أن نقارن بين الجهازين نقطة نقطة. فجهاز التحالف الزواجي مبني حول مجموعة قواعد تحدِّد المباح والممنوع، المأمور به والمنهيّ عنه؛ بينما يعمل جهاز الجنسانية وفقاً لتقنيات سلطوية متحركة، ظرفية ومتعددة الأشكال. ومن أهم أهداف جهاز التحالف الزواجي إعادة انتاج لعبة العلاقات والمحافظة على القانون الذي يحكمها؛ أمَّا جهاز الجنسانية، فيسبِّب بالمقابل توسيعاً مستمراً لمجالات الرقابة وأشكالها. إن الشيء الموافق بالنسبة للأول هو الصلة بين شريكين لهما وضع محدّد، أمَّا بالنسبة للثاني، فهو أحاسيس الجسد ونوعية الملذات، وطبيعة المشاعر، مهما تكن خفيفة أو دقيقة. وأخيراً، إذا كان جهاز التحالف الزواجي متمفصلاً بقوة حول الاقتصاد، نظراً للدور الذي يستطيع أن يلعبه في نقل الثروات أو انتقالها، فجهاز الجنسانية مرتبط بالاقتصاد بوسائط عديدة ودقيقة، ولكن أهمها هو: الجسد، ـ الجسد الذي ينتج ويستهلك. باختصار، إن جهاز التحالف الزواجي موجّه نحو تأمين استقرار الجسم الاجتماعي، حيث إن مهمته هي المحافظة عليه؛ من هنا علاقته المميّزة بالقانون، ومن هنا أيضاً كون «إعادة الانتاج» (الإنجاب) هي ذروة نشاطه؛ أمَّا جهاز الجنسانية، فليست علة وجوده أن يعيد إنتاج ذاته، بل أن يتكاثر، ويجدِّد، ويضمّ، ويبتكر، ويلج الأجساد بصورة تفصيلية أكثر فأكثر، وأن يسيطر على نموّ السكان بصورة إجمالية أكثر فأكثر. ينبغي إذاً أن نسلِّم بصحة ثلاث أو أربع أطروحات مخالفة للطرح الذي ينطوي على موضوعة جنسانية مقموعة من قبل أشكال المجتمع الحديثة: الجنسانية المرتبطة بأجهزة سلطوية حديثة. لقد شهدت نموّاً متزايداً منذ القرن السابع عشر؛ ولم يكن التنظيم الذي دعمها منذ ذلك الحين موجَّهاً نحو إعادة الإنتاج (الإنجاب)، بل كان مرتبطاً منذ البداية بتعزيز الجسد ـ بتثمينه كموضوع للمعرفة وكعنصر في العلاقات السلطوية.

ليس صحيحاً القول إن جهاز الجنسانية قد حلّ محلّ جهاز التحالف الزواجي.

(*) استخدمنا هنا لفظ جهاز بمعنى جاهزية تسهيلاً للفظ فقط. (م).

نستطيع أن نتصوَّر إمكان حدوث ذلك في يوم من الأيام. ولكنه، في الواقع، إن كان اليوم يسعى إلى طمسه، فإنه لم يُزِلْه ولم يلغِ فائدته. ولكن من جهة أخرى فإن جهاز الجنسانية قد نشأ، تاريخياً، حول جهاز التحالف الزواجي وانطلاقاً منه. فممارسة الاعتراف، التوبة، ثم فحص الضمير، والارشاد الروحي، كانت النواة المكوِّنة لهذا الجهاز. والحال أننا رأينا[2] أنّ ما كان في البدء موضوع كرسيّ الاعتراف هو الجنس باعتباره ركيزة لعلاقات معيّنة. كان السؤال المطروح يتصل بالعلاقات الجنسية المباحة أو الممنوعة (زنى، علاقة خارج الزواج، علاقة مع شخص تحظرها قرابة العصب أو الحالة الخاصة، الطابع الشرعي أو اللاشرعي للمجامعة). ثم، تدريجياً، جرى الانتقال من مسألية العلاقة، إلى مسألية «الشهوة»، أي: الجسد والإحساس وطبيعة اللذة، وتقلّبات الشهوة الأكثر خفاء وأشكال التلذُّذ والقبول الأكثر دقة. وقد حدث كل ذلك تحت تأثير الإرشاد الرعوي الجديد ـ وتطبيقه في المدارس الاكليريكية والمعاهد والأديرة. كانت «الجنسانية» قيدَ الولادة من تقنية سلطوية كانت مركّزة في الأصل حول التحالف. منذ ذلك الوقت، استمرت في العمل بالنسبة لجهاز التحالف وبالاعتماد عليه. لقد أتاحت الخلية العائلية، مثلما تمّ تثمينها في غضون القرن الثامن عشر، أن تنمو، أهم عناصر جهاز الجنسانية حول بعديها الرئيسيين: محور الزوج ـ الزوجة، ومحور الأهل ـ الأولاد (الجسد الأنثوي، نمو الأطفال المبكر، تنظيم الولادات، وبدرجة أقل طبعاً، تحديد المنحرفين جنسياً). لا ينبغي أن نفهم العائلة في شكلها المعاصر كبنية تحالفية اجتماعية واقتصادية وسياسية، تستبعد الجنسانية، أو على الأقل تلجمها أو تخفِّف منها بقدر المستطاع، ولا تبقي إلاَّ على وظائفها النافعة. فدور العائلة هو، بالعكس، أن ترسِّخ الجنسانية وتكوِّن الدعامة الدائمة لها. إنها تؤمن إنتاج جنسانية غير متجانسة مع امتيازات التحالف، مع إفساح المجال لأن ينفذ إلى أنظمة التحالف الزواجي تكتيك سلطوي جديد كانت تجهله حتى ذلك الحين. العائلة هي المحوِّل بين الجنسانية والتحالف الزواجي: فهي تنقل القانون والبعد القانوني إلى جهاز الجنسانية؛ وتنقل اقتصاد اللذة وشدة الأحاسيس إلى نظام التحالف.

إن هذا الترابط بين جهاز التحالف الزواجي وجهاز الجنسانية في شكل العائلة

يسمح بفهم عدد من الوقائع : إن العائلة أصبحت ابتداء من القرن الثامن عشر مكاناً إلزامياً للعواطف والمشاعر والحب؛ وإن العائلة هي الموضع المميّز لتفتّح الجنسانية؛ ولهذا السبب تولد هذه الأخيرة مشمولة بنظام التحريم. من الممكن أن يكون منع ارتكاب المحارم قاعدة ضرورية، من الناحية الوظيفية، في المجتمعات التي تسودها أجهزة التحالف الزواجي. أمّا في مجتمع كمجتمعنا، حيث العائلة هي بؤرة الجنسانية الأكثر نشاطاً، وحيث إن متطلبات هذه الأخيرة هي التي تحافظ بالتأكيد على وجود العائلة واستمراره، فإن نظام التحريم يحتلّ مركزاً رئيسياً، لأسباب مختلفة تماماً وعلى نحو مغاير تماماً. وهو في العائلة، مطلوب ومرفوض باستمرار، موضوع وسواس وتحريض، سرّ مهاب وصلة لا بدّ منها. يبدو ارتكاب المحارم كشيء ممنوع بتاتاً في العائلة، بقدر ما تلعب دور جهاز التحالف الزواجي، لكنه أيضاً الشيء المطلوب باستمرار حتى تكون العائلة مركز إثارة دائمة للجنسانية. إذا كان الغرب قد اهتم كثيراً طوال أكثر من قرن بالنهي عن المحارم، وإذا كان قد اعتبر ذلك باتفاق شبه عام إحدى الكليات الاجتماعية وأحد المعابر المحتومة إلى الثقافة، فربما لأن الغرب كان يجد فيه وسيلة لحماية نفسه، لا من رغبة في ارتكاب المحارم، بل من اتّساع وانعكاسات جهاز الجنسانية الذي أُنشىء والذي كانت سيِّئته، رغم حسناته الكثيرة، أنه يجهل قوانين التحالف الزواجي وأشكاله القانونية. فالتأكيد على أن كل مجتمع مهما يكن، وبالتالي مجتمعنا نحن، خاضع لقاعدة القواعد هذه، كان يضمن أن جهاز الجنسانية الذي كان قد بوشر التلاعب بنتائجه الغريبة ـ ومنها التعزيز العاطفي للحيِّز العائلي ـ لن يستطيع النجاة من نظام التحالف الزواجي الكبير والقديم. وهكذا، يَسْلم الحق حتى في الآلية السلطوية الجديدة. لأن تلك هي مفارقة هذا المجتمع الذي اخترع، منذ القرن الثامن عشر، كثيراً من التكنولوجيات السلطوية البعيدة عن الحق: إنه يخشى نتائج هذه التكنولوجيات وتكاثرها، ويحاول أن يعيد ترميزها في أشكال الحق. وإذا كنّا نسلِّم بأن المحارم الممنوعة هي عتبة كل ثقافة، فإن الجنسانية تصبح موضوعة منذ أقدم العصور تحت شعار القانون والحق. فإن الاثنولوجيا، بإعداداها المتكرِّر، منذ زمن طويل، لنظرية منع المحارم العابرة للثقافات، قد أدّت خدمات جلّى لجهاز الجنسانية الحديث، وللخطابات النظرية التي ينتجها.

يمكن أن يُفسَّر ما حدث منذ القرن السابع عشر، كما يلي: إن جهاز الجنسانية الذي نما في بادىء الأمر في هوامش المؤسسات العائلية (عبر ارشاد الضمائر والتربية)، أخذ يتمركز شيئاً فشيئاً حول العائلة. فما قد ينطوي على غرابة وعلى استحالة تذليل، وربما على خطورة بالنسبة إلى جهاز التحالف الزواجي - يُظهر الشعورُ بهذا الخطر في الانتقادات الموجهة غالباً إلى عدم تحفُّظ المرشدين، وبعد ذلك بقليل، في كل الجدل القائم حول تربية الأطفال[3]، الخاصة أو العامة، المؤسسية أو العائلية - كل ذلك أخذته العائلة مجدداً في الاعتبار - فغدت عائلة معادة التنظيم، ضيِّقة طبعاً، ومعزَّزة بالتأكيد بالنسبة إلى الوظائف القديمة التي كانت تمارسها في جهاز التحالف الزواجي. لقد بات الوالدان، الزوجان في العائلة، العنصرين الأساسيين لجهاز الجنسانية الذي يرتكز، في الخارج، على الأطباء والمربين، وعلى الأطباء النفسيين فيما بعد، والذي راح يتقدَّم، في الداخل، على علاقات التحالف الزواجي، ليعمل بعد قليل على معالجتها نفسياً (Psychologiser) أو تحليلها نفسياً (Psychiatriser). عندئذٍ، ظهرت تلك الشخصيات الجديدة: المرأة العصابية، الزوجة الباردة جنسياً، الأم اللامبالية أو الملاحقة بهواجس قاتلة، الزوج العاجز جنسياً، الساديّ، المنحرف، والفتاة المهسترة، المُنْهكة عصبياً، والولد المبكّر النضج والخائر القوى جنسياً، والشاب اللوطي الذي يرفض الزواج أو يهمل زوجته. هذه الشخصيات تشكِّل خليطاً أفرزه التحالف الزواجي الضال والجنسانية الشاذة، وهي تنقل اضطراب هذه الأخيرة إلى نطاق الأول؛ كما تشكّل بالنسبة لنظام التحالف الزواجي فرصة لإبراز حقوقه في نظام الجنسانية. حينئذ، يصدر عن العائلة طلب مستمر: طلب بأن تُساعَد على حل هذه المآزق المؤلمة للجنسانية والتحالف الزواجي. ولكونها واقعة في فخ جهاز الجنسانية هذا، الذي حاصرها من الخارج وساهم في ترسيخها في شكلها الحديث، فإنها تشكو بإسهاب معاناتها الجنسية إلى الأطباء والمربّين والأطباء النفسيين، كما إلى الكهنة والقساوسة، وإلى جميع «الخبراء» المحتملين. كل شيء يحصل كما لو أنها اكتشفت فجأة السرّ الرهيب للشيء الذي تمّ تثبيته في ذهنها ولا يزال يُوحى لها به: إنها أصل كل مصائب الجنس، لكونها الجسر الأساسي للتحالف الزواجي. وها هي، منذ أواسط القرن التاسع عشر على الأقل، تطارد

في ذاتها أقلّ آثار الجنسانية، وتنتزع من ذاتها أصعب الاعترافات، وتلتمس الإصغاء إلى جميع الذين يعرفون الكثير من الأشياء، وتنفتح كلياً على فحص الضمير اللامتناهي. (العائلة هي البلّور في جهاز الجنسانية: تبدو أنها تنشر جنسانية هي في الواقع تعكسها وتحرف مسارها. من خلال قابليتها للاختراق، وبحكم لعبة هذه الإرسالات إلى الخارج، غدت العائلة أحد أثمن العناصر التكتية بالنسبة لجهاز الجنسانية هذا.

لكنّ ذلك لم يحدث دون إثارة توتر أو مشكلة. وهنا أيضاً، يشكِّل «شاركو»، بلا ريب، شخصية مركزية. لقد كان، طوال سنوات، أبرز الذين كانت العائلات تلتمس تحكيمهم وعنايتهم، بسبب تضايقها من تلك الجنسانية المتخمة بها. وهو الذي كان يستقبل، من العالم بأسره، أولاداً برفقه أهاليهم، ونساء برفقة أزواجهن، ورجالاً برفقة زوجاتهم؛ كان همّه الأول ـ والذي غالباً ما نصح به تلاميذه ـ هو أن يُفصل «المريض» عن عائلته، وألّا يستمع إلى هذه الأخيرة إلّا أقلّ ما يمكن، كي يحسن مراقبته[4]. لقد حاول أن يفصل مجال الجنسانية عن نظام التحالف الزواجي، كي يعالجه مباشرة بواسطة ممارسة طبية يضمن النموذج العصبي تقنيتها واستقلاليتها. وهكذا، أخذ الطب إذاً على عاتقه، ووفقاً لقواعد معرفة نوعية، جنسانيةً كان هو نفسه قد حثّ العائلات على الاهتمام بها كمهمة أساسية وكخطر جسيم. ويلاحظ شاركو مراراً عديدة، بأية صعوبة كانت العائلات «تتخلى» للطبيب عن المريض الذي أُحضرته هي إليه، وكيف كانت تحاصر المستشفيات التي يُعزل فيها المريض، وبأية مداخلات كانت تعرقل عمل الطبيب باستمرار، مع أنه لم يكن هناك أيُّ داعٍ لقلقها: فالطبيب المعالج كان يتدخَّل ليجعل بعض الأفراد قابلين للتكامل الجنسيِّ مع نظام العائلة. ومع أن هذا التدخل كان يعالج الجسد الجنسي، فإنه لم يكن يُسمح له بالتعبير عن نفسه في خطاب صريح. لا ينبغي التحدُّث عن هذه «الأسباب التناسلية»... تلك كانت الجملة، الملفوظة بصوت منخفض، التي التقطتها أشهر أذن في عصرنا من فم شاركو، في أحد أيام سنة 1886.

في حيِّز اللعب هذا، استقر التحليل النفسي إنما بإحداثه تغيراً كبيراً في نظام

القلق وإعادة الطمأنة. كان لا بدَّ، في بادىء الأمر، من أن يثير الريبة والعداء، لأنه، بمغالاته في تطبيق نصيحة **شاركو**، راح يتفحَّص جنسانية الأفراد خارج الرقابة العائلية. لقد اكتشف هذه الجنسانية ذاتها دون أن يخفيها بالنموذج العصبي؛ وأكثر من ذلك، فإن التحليل الذي أجراه لها طرحُ العائلاتِ العائلية للمناقشة. فإذا بالتحليل النفسي، الذي بدا في طرائقه التقنية أنه يضع الاعتراف بالجنسانية خارج السيادة العائلية، قد اكتشف في قلب هذه الجنسانية بالذات أساس تكوُّنه ورمز معقوليّته، الذي هو قانون التحالف الزواجي وأحكام الزواج والقرابة، ونظام المحارم. فالضمانة بأنه سوف تُكشف هنا، في عمق جنسانية كل فرد، علاقة الأهل ـ الأولاد، قد سمحت بالحفاظ على الترابط بين جهاز التحالف الزواجي وجهاز الجنسانية، حينما كان كل شيء يدل على حصول السياق المعاكس. لم يكن ثمة خطر بأن تظهر الجنسانية غريبة، بطبيعتها، عن القانون: فهي لم تكن تتكوَّن إلَّا منه. أيها الأهل: لا تخافوا من الإتيان بأولادكم إلى التحليل النفسي: فهو سيعلمهم بأنكم أنتم، في جميع الأحوال، من يحظى بحبّهم. أيها الأولاد: لا تتذمّروا كثيراً من عدم كونكم يتامى ومن كونكم تكتشفون دائماً في أعماق ذواتكم **أمّكم ـ الشيء** أو سمة **الأب** السامية: فبواسطتها تتصلون بالرغبة. من هنا، كانت غزارة التحليل في المجتمعات التي كان يحتاج فيها جهاز التحالف الزواجي ونظام العائلة إلى التعزيز والتقوية، بعد الكثير من التحفظات. ذاك أن هذه نقطة أساسية في هذا التاريخ الطويل لجهاز الجنسانية: مع تكنولوجيا «الشهوة» في المسيحية الكلاسيكية، نشأ هذا الجهاز مستنداً إلى أنظمة التحالف الزواجي والقواعد التي تحكمها. أمَّا اليوم، فهو يلعب دوراً معاكساً، وهو الذي ينزع إلى دعم جهاز التحالف الزواجي القديم. فمن إرشاد الضمائر إلى التحليل النفسي، عَكَس جهازا التحالف الزواجي والجنسانية موقعهما، بدورانهما الواحد حول الآخر وفقاً لسياق بطيء، مضى عليه حتى اليوم ثلاثة قرون من الزمن. في الإرشاد الرعوي المسيحيّ، رمّز قانون الزواج هذه الشهوة التي كانت قيد الاكتشاف، وفرض عليها منذ البداية بنيةً قانونية. ومع التحليل النفسي، كانت الجنسانية هي التي ولَّدت قواعد الزواج وجسَّدتها بجعلها مشبعة بالرغبة والشهوة.

إن الميدان المطلوب تحليله، في الدراسات المختلفة التي ستلي هذا الكتاب، هو

جهاز الجنسانية: تكوُّنه انطلاقاً من الشهوة في مفهومها المسيحي؛ تطوره عبر الاستراتيجيات الأربع الكبرى التي انتشرت في القرن التاسع عشر: جَنْسنة الطفل (Sexualisation) هسترة المرأة (Hysterisation)، تحديد نوعية الانحرافات، تنظيم النمو السكاني: وجميع هذه الستراتيجيات تمرّ عبر عائلة، لا بدّ من الملاحظة بأنها كانت عامل جَنْسنةٍ رئيساً وليس سلطة مانعة.

كانت المرحلة الأولى تتّصل بضرورة تكوين «قوة عاملة» (إذاً، لا «إنفاق» عديم الجدوى، لا هَدْر للطاقات، وكل القوى موجّهة نحو العمل وحده)، وتأمين إعادة إنتاجها (الحالة الزوجية، إنجاب الأولاد المنظّم). وتتعلّق المرحلة الثانية بعصر الرأسمالية المتأخرة (Spätkapitalismus)، حيث لم يكن استثمار العمل المأجور يتطلب الإكراه العنفي والجسدي ذاته، الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر، وحيث لم تعد سياسة الجسد تتطلب إلغاء الجنس أو حصره في دور الإنجاب؛ إنما هي تمرّ، بالأحرى، عبر توجيهه المتعدد في دوائر الاقتصاد المراقَبة: إلغاء للتسامي، قمعي بإفراط، كما يقال.

والحال، أنه إذا كانت سياسة الجنس لا تستخدم في الأساس قانون المنع بل جهازاً تقنياً كاملاً، وإذا كان الأمر يتعلق بإنتاج «الجنسانية» أكثر منه بقمع الجنس، فلا بدَّ من العدول عن مثل هذا التقسيم وإبعاد التحليل عن مسألة «القوة العاملة»، والتخلي طبعاً عن الفعالية المنتشرة التي تدعم موضوعة جنسانية مقموعة لأسباب إقتصادية(*).

(*) إشارة إلى رفض التفسير الذي يقدمه بعض الماركسيين حول أسباب قمع البرجوازية للجنس. فليست هذه مرتبطة بمسألة تحديد النسل أو إباحته عند «القوة العاملة»، في رأي فوكو كما ورد أعلاه. (م).

4 ـ التمرحل

إذا أردنا أن نركِّز تاريخ الجنسانية على آليات القمع، فإنه ينطوي على انقطاعين: الأول، في غضون القرن السابع عشر: نشأة النواهي الكبيرة، تثمين الجنسانية الخاصة بالبالغين وبالزواج، ضرورات الاحتشام، الهروب الإلزامي من الجسد، الإسكات وحشمة اللغة الإلزامية. الانقطاع الثاني، في القرن العشرين: كان ذلك انحرافاً للمنحنى أكثر منه انقطاعاً: وقد حصل حين بدأت آليات القمع في الارتخاء؛ فتمّ الانتقال من الممنوعات الجنسية الملحّة إلى تساهل نسبي إزاء العلاقات السابقة للزواج أو الخارجة عن إطاره؛ خفّ الحطُّ من قدر «المنحرفين» جنسياً، وجرى الحدّ جزئياً من إدانتهم قانونياً، وإلغاء قسم كبير من المحرّمات التي كانت تؤثر على جنسانية الأولاد. يجب أن نحاول تتبُّع التسلسل الزمني لهذه التصرُّفات: الابتكارات، تغيير الوسائل، الآثار الباقية. إنما هناك أيضاً رزنامة استخدامها، وتسلسل انتشارها، والنتائج التي تُحدثها (من خضوع ومقاومة). هذه التواريخ لا تتوافق طبعاً مع دورة القمع الكبرى التي تحدَّد عادة بين القرن السابع عشر والقرن العشرين.

1 ـ يرتقي التسلسل الزمني للتقنيات ذاتها إلى زمن بعيد. يجب أن نبحث عن نقطة تكوُّنها في ممارسات سرّ التوبة المرتبطة بمسيحية القرون الوسطى، أو بالأحرى في السلسلة المزدوجة المؤلّفة من الاعتراف الإلزامي، الكامل والدوري الذي فرضه المجمع اللاتراني على جميع المؤمنين، ومن طرائق التقشف والرياضة الروحية والتصوف المنتشرة بقوة كبيرة منذ القرن الرابع عشر. فالإصلاح البروتستانتي ثم الإصلاح الكاثولكي التريدنتيني(*) يدلّان على تحوُّل مهم، وعلى انفصال، في ما يمكن تسميته «التكنولوجيا التقليدية للشهوة الجنسية». لا يسعنا إنكار عمق هذا

(*) التابع لمجلس مدينة Trente الذي انعقد خلال ثلاث مراحل أواسط القرن السادس عشر، والمدينة تقع في شمالي إيطاليا. (م).

الانفصال؛ على أن ذلك لا يستبعد وجود تشابه معين بين الطرائق الكاثوليكية والبروتستانتية لفحص الضمير والإرشاد الرعوي: هنا وهناك، تترسّخ، بأفكار دقيقة متنوعة، طرائقُ لتحليل «الاشتهاء» ووضعها ضمن خطاب. إنها لتقنية غنية، مرهفة، تتطوّر منذ القرن السادس عشر عبر تنميات نظرية طويلة، وتستقر في نهاية القرن الثامن عشر في صيغ قد ترمز إلى التزمت المعتدل **لألفونس دي ليغوري** (Alphonse de Liguori)، من جهة، وإلى منهج **ويزلي** (Wesley) التربوي، من جهة أخرى.

والحال، أنه في نهاية القرن الثامن عشر هذه، ولأسباب يقتضي تحديدها، نشأت تقنية للجنس جديدة تماماً؛ جديدة، لأنها كانت متحررة من المؤسسة الكنسية دون أن تكون مستقلة فعلاً عن مسألية الخطيئة. بواسطة التربية والطب والاقتصاد، جعلت هذه التقنية من الجنس ليس فقط قضية علمانية بل أيضاً قضية دولة؛ قضية حيث كان الجسم الاجتماعي بأسره وكل فرد من أفراده تقريباً مدعواً لمراقبة ذاته. وجديدة أيضاً لأنها كانت تتطوّر على ثلاثة محاور: محور التربية، وهدفه الجنسانية المختصة بالأولاد. محور الطب، وهدفه الفيزيولوجيا الجنسية الخاصة بالنساء. وأخيراً، محور الديموغرافية، وهدفه ضبط الولادات، العفوي أو المنظَّم. «فخطيئة الشباب» و«الأمراض العصبية» و«التحايلات على الإنجاب» (كما ستُسمّى فيما بعد بتلك «الأسرار المشؤومة»)، تدلُّ هكذا على الميادين الثلاثة المفضّلة لهذه التكنولوجية الجديدة. لا شك في أنها تعاود، بالنسبة إلى كل من هذه المواضيع، استخدام الطرائق المعدَّة أصلاً من قبل المسيحية، إنما بعد تبسيطها. فقد سبق أن أثيرت مسألة جنسانية الأولاد في التربية الروحية للمسيحية (ليس من العبث أن يكون **جرسون** Gerson المربّي والمتصوِّف هو الذي وضع أول كتاب عن **خطيئة القاصرين** في القرن الخامس عشر، وأن يكون مصنّف **العادة السرية** الذي ألّفه **ديكر** Dekker في القرن الثامن عشر قد كرَّر حرفياً أمثلة مقدّمة من الأدب الرعوي الانجليكاني)؛ كما أن طب الأعصاب والأبخرة، في القرن الثامن عشر، يتناول مجدداً بدوره ميدان التحليل الذي كُشف سابقاً، حين أثارت ظاهرات المسّ الشيطاني أزمة خطيرة في ممارسات إرشاد الضمائر والفحص الروحاني «غير المتحفظة» إلى حد بعيد. (ليس مرض الأعصاب بالطبع حقيقة المسّ الشيطاني؛

لكن طب الهستيريا مرتبط بإرشاد «الموسوسين» القديم). كذلك، فإن الحملات بشأن معدَّل الولادات نقلت، بشكل آخر وعلى مستوى آخر، مراقبة العلاقات الزوجية التي تابع سرّ التوبة المسيحي فحصها بكثير من العناد. التواصل هنا واضح إذاً، لكنه لا يمنع تحوّلا جوهرياً: منذ ذلك الحين، سوف تتّجه تكنولوجيا الجنس أساسياً نحو المؤسسة الطبية، نحو ضرورة التطبيع(*)، ونحو مشكلة الحياة والمرض، بدلاً من مشكلة الموت والعقاب الأبدي. لقد رُدَّت «الشهوة» إلى العضوية [الجسد].

حدث هذا التحوُّل بين أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وقد أفسح المجال أمام تحوُّلات كثيرة أخرى، تفرّعت عنه. التحوُّل الأول: فَصْلُ طب الجنس عن طب الجسم العام. عزل «غريزة» جنسية قابلة، حتى دون تغيُّر عضوّي، للانطواء على شذوذ تكويني وانحرافات مكتسبة وعاهات أو تطورات مرضية. إن الكتاب الذي وضعه هاينريخ كاآن (Heinrich Kaan) سنة 1846 بعنوان: «السيكوباتية الجنسية»(**) (Psychopathia Sexualis) قد يصلح دليلاً في هذا المجال. إلى تلك السنوات، ترقى محاولة إعطاء الجنس استقلالية نسبية عن الجسد، والظهور المتلازم لطب و«تجبير» مختّصين به؛ وباختصار، انفتاح ذلك الميدان الطبّي - النفسي الكبير «للانحرافات»، الذي سيحلّ محلّ المقولات الاخلاقية القديمة التي كانت تتحدث عن الفسق والافراط. في الحقبة نفسها، كان تحليل الوراثة يضع الجنس في موقع «المسؤولية البيولوجية» تجاه النوع البشري في (ويُقصد بالجنس: العلاقات الجنسية، الأمراض الزهرية، التحالفات الزواجية، والانحرافات): ليس فقط أنه كان بالإمكان أن يُصاب الجنس بأمراضه الخاصة، بل كان بوسعه إن لم يكن مراقباً، أن ينقل أمراضاً أو أن يسبِّب أمراضاً للأجيال القادمة: وهكذا، بدا أنه في أساس تكوين رأسمال مرضي يهدّد البشر. من هنا نشأ المشروع الطبي إنما السياسي أيضاً، الرامي إلى تنظيم إدارة رسمية

(*) La Normalité: الحالة الطبيعية، عكس المرضية والشاذة؛ الحالة السوية أو التطبيع بمعنى أعمّ. (م).

(**) أي العالِم الذي يعالج علاقة الأمراض الفيزيولوجية بالأمراض النفسية وبالعكس. (م).

(حكومية) للزيجات والولادات وحالات النجاة من الموت؛ فالجنس وخصبه يجب أن يُنظَّما. وقد كان طب الانحرافات وبرامج تحسين النسل أهم تجديدين في تكنولوجيا الجنس خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

كان هذان التجديدان يتمفصلان بسهولة، لأنَّ نظرية «انحطاط النوع» كانت تتيح لهما أن يحيل كل منهما إلى الآخر باستمرار؛ كانت توضح كيف أنَّ وراثة مثقلة بأمراض مختلفة ـ عضوية، وظيفية أو نفسية لا فرق ـ تنجب في النهاية منحرفاً جنسياً. (فتِّش في سلالة أحد الاستعرائيين أو اللوطيين، وستجد لهما جدّاً مفلوجاً، أو قريباً مسلولاً، أو عمّاً مصاباً بخرف الشيخوخة). لكن هذه النظرية تفسِّر أيضاً كيف أنّ انحرافاً جنسياً يؤدي كذلك إلى انقطاع الذرية ـ كُساح الأولاد وعقم الأجيال القادمة. لقد شكّلت مجموعة الانحراف ـ الوراثة ـ انحطاط النوع، النواةَ الصلبة لتكنولوجيات الجنس الجديدة. ولا يحسبنَّ أحدٌ أن الأمر كان يتعلّق فقط بنظرية طبية ناقصة علمياً وتهذيبية بإفراط. فقد كان مجال انتشارها واسعاً وانغراسها عميقاً. ذاك أن الطب النفسي، والقضاء، والطب الشرعي، وأجهزة الرقابة الاجتماعية، ومراقبة الأولاد الخطرين أو المعرّضين للخطر، اشتغلت زمناً طويلاً وفقاً «لانحطاط النوع» ولنظام الوراثة ـ الانحراف. كان ثمة سلوك اجتماعي ـ كوّنت عنصرية الدولة شكلَه الساخط والمتماسك في آن ـ أكسب تكنولوجيا الجنس هذه قوةً مخيفةً وأعطاها نتائج بعيدة.

لا يسعنا أن نفهم الموقف الفريد للتحليل النفسي، في نهاية القرن التاسع عشر، إذا لم نتبينَّ الانقطاع الذي أحدثه بالنسبة لنظرية انحطاط النوع: فلقد نقّح مشروعَ تكنولوجيا طبية خاصة بالغريزة الجنسية. لكنه حاول تحريره من ارتباطاته بالوراثة، وبالتالي من جميع النزعات العنصرية وغايات تحسين النسل. نستطيع الآن أن نعود إلى إرادة التطبيع المفترضة عند فرويد، كما نستطيع أن نشجب الدور الذي لعبته مؤسسة التحليل النفسي منذ سنوات؛ ففي تلك الطائفة الكبيرة من تكنولوجيات الجنس التي ترقى إلى عهد بعيد في تاريخ الغرب المسيحي، وبين التقنيات التي شرعت في طبْنَنة الجنس إبَّان القرن التاسع عشر، كان التحليل النفسي، حتى الأربعينيات من هذا القرن، هو التقنية التي قاومت بشدة النتائج

السياسية والمؤسسية لنظام الانحراف ـ الوراثة ـ انحطاط النوع.

نلاحظ جيداً: إن جينالوجيا [تاريخ تكوين] هذه التقنيات، مع تحولاتها [وانزياحاتها] وتواصلاتها وقطيعاتها، لا تتّفق مع فرضية حقبة قمعية كبرى بدأت خلال العصر الكلاسيكي وهو على وشك الانتهاء ببطء خلال القرن العشرين. لقد كان هناك بالأحرى ابتكارية متواصلة، وتكاثر مستمرّ للطرائق والوسائل، مع فترتين خصبتين بشكل خاص في هذا التاريخ الغزير الانتاج: حوالى أواسط القرن السادس عشر، مع نموّ إجراءات توجيه الضمير وفحصه؛ وفي بداية القرن التاسع عشر، مع ظهور تكنولوجيات الجنس الطبيّة.

2 ـ لكن ما فعلناه حتى الآن هو فقط تحديد تواريخ التقنيات ذاتها. أمّا تاريخ انتشارها ومجالات تطبيقها فشيء آخر. إذا كتبنا تاريخ الجنسانية من زاوية القمع وربطنا هذا القمع باستخدام القوة العاملة، فلا بد من الافتراض بأن الرقابات الجنسية قد اتخذت شكلاً أشد وأدقّ، بقدر ما كانت تتوجّه نحو الطبقات الفقيرة؛ علينا أن نتصوّر أنَّ هذه الرقابات قد سلكت طرق الهيمنة القصوى والاستغلال المطلق. فالإنسان البالغ، الشاب الذي لا يملك من سبل العيش غير قوّته، لا بدّ وأن يكون الهدف الأول لعملية «إخضاع وقهر» ترمي إلى نقل الطاقات المتاحة للّذة العديمة الجدوى باتجاه العمل الإلزامي. والحال، لا يبدو أن الأمور حدثت على هذا النحو، بالعكس، فقد تكوّنت التقنيات الأكثر دقة وطُبِّقَت بادىء الأمر بكثافة في الطبقات المتميزة اقتصادياً والحاكمة سياسياً. فإرشاد الضمائر وفحص الذات، وكل الإعداد الطويل لخطايا الجسد(*)، واكتشاف الاشتهاء المدقّق ـ كلها أساليب بارعة قلما كان بالإمكان ألا تكون إلا في متناول مجموعات ضيقة من الناس. صحيح أن طريقة ممارسة التوبة التي اعتمدها الفونس دي ليغوري، والقواعد التي اقترحها ويزلي على جماعة الإصلاحيين [المعروفين باسم المنهجيين L'Méthodistes](**)، قد أمّنت لهذه الأساليب شيئاً من الانتشار الأوسع؛ ولكنَّ ذلك

(*) الإعداد هنا بمعنى التربية وأشكال التوجيه والحظر التي تهدف إلى (تنوير) الطفل والمراهق بشؤونه الجنسية خوف الوقوع في الخطيئة. (م).

(**) وهي حركة دينية إصلاحية حاولت إعطاء معالم خاصة للبروتستانتية الانكليزية، بقيادة ويزلي في أوائل القرن الثامن عشر.

تحقق بثمن باهظ من التبسيط. يمكننا أن نقول الشيء نفسه عن العائلة، من حيث هي سلطة رقابة ومركز للإشباع الجنسي: ففي العائلة «البورجوازية» أو «الارستقراطية»، أثيرت لأول مرة مسألة جنسانية الأولاد والمراهقين؛ وفيها جرت طبْننة الجنسانية الأنثوية؛ وهي التي كانت أول من نبَّه إلى مرضيّة الجنس الممكنة، إلى إلحاحية مراقبته وإلى ضرورة ابتكار تكنولوجيا عقلانية في الإصلاح. وهذه العائلة هي التي كانت قبل سواها موضع الطبننة النفسية (Psychiatrisation) للجنس؛ وهي الأولى التي دخلت في حالة تهيُّج جنسي حاد، مسبّبةً لنفسها المخاوف، مبتكرة الوصفات العلاجية، مستعينة بالتقنيات العلموية، ومثيرةً العديد من الخطابات كيما تعيد تردادها على ذاتها. فقد بدأت البورجوازية تعتبر أن الجنس الخاص بها هو شيء هام، وكنز معرَّض للزوال، وسرّ لا بدّ من معرفته. يجب ألّا ننسى أن الشخصية الأولى التي زُوِّدت بجهاز الجنسانية، وأن من أوائل الشخصيات التي تمّت «جنسنتها» كانت المرأة «العاطلة عن العمل»، التي هي في مواجهة العالم يجب أن تظهر دائماً كقيمة، وفي حيز العائلة حيث يخصص لها قسط جديد من الواجبات الزوجية والأهلية (نسبة للأولاد): وهكذا ظهرت المرأة «العصابية»، المرأة المصابة «بالأبخرة»(*)، وهنا، وجدت هَسْترة المرأة مرتكزها. أما المراهق الذي يبذِّر جوهره المستقبلي في ملذّات سرية، والولد الممارس للعادة السرية، الذي شغل الأطباء والمربّين كثيراً منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى أواخر القرن التاسع عشر، فلم يكنْ ابنَ الشعب، ولا عاملَ المستقبل الذي ينبغي أن يلقَّن علوم الجسد؛ بل كان التلميذ الثانوي، والولد المحاط بالخدم والمربّين والحاضنات، الذي لم يكن يعرِّض للخطر طاقته الجسدية بقدر ما كان يجازف بقدراته العقلية، وبواجب أخلاقي، وبضرورة المحافظة على خَلَف سليم لعائلته وطبقته.

في مقابل ذلك، أفلتت الطبقات الشعبية زمناً طويلاً من جاهزية الجنسانية. بالطبع كانت خاضعة، وفقاً لطرائق خاصة، لجاهزية «التحالفات» الزواجية:

(*) كلمة مستعملة خلال القرن السابع عشر تعني الاضطرابات التي تصيب الرأس وهي أصل لمعنى لفظة الهستيريا في التحليل النفسي الحديث. (م).

تثمين الزواج الشرعي والخصب، استبعاد زيجات قرابة العصب، وواجب الزواج اللُّحْمي(*) ضمن البيئة الاجتماعية والمحلية. غير أنه من المستبعد أن تكون تكنولوجيا الشهوة المسيحية قد حظيت عند هذه الطبقات بأهمية كبيرة. أمّا آليات الجنسنة، فقد نفذت إليها ببطء وطبعاً على ثلاث مراحل متتالية: أولاً، بصدد مشكلة الولادات حين اكْتُشف، في نهاية القرن الثامن عشر، أن فنَّ خِداع الطبيعة لم يكن امتيازاً خاصاً بسكان المدن والفاسقين، بل كان معروفاً وممارَساً من قبل أولئك القريبين جداً من الطبيعة ذاتها، والذين كان يُفترض فيهم أن يكرهوه أكثر من غيرهم. ثم [أي المرحلة الثانية]، حين ظهر تنظيم العائلة «الكنسي»، في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، كوسيلة رقابة سياسية، وكأداة تنظيم «اقتصادي» ضرورية لإخضاع البروليتاريا المدينية: حملة كبيرة «لإصلاح أخلاق الطبقات الفقيرة». وأخيراً، في نهاية القرن التاسع عشر، حين اتّسعت الرقابة القضائية والطبية للانحرافات، باسم الحماية الشاملة للمجتمع والعرق. يمكن القول عندئذٍ: إن جاهزية «الجنسانية»، المعدَّة بأشكالها الأكثر تعقيداً وكثافة لمصلحة الطبقات الموسرة ومن قبلها، قد انتشرت حينئذ في الجسم الاجتماعي برمّته. لكنها لم تتخذ في كل مكان الأشكال ذاتها، ولم تستخدم في كل مكان الأدوات ذاتها (فالأدوار الخاصة بالسلطتين الطبية والقضائية لم تكن هي نفسها هنا وهناك، ولا الطريقة عينها التي عمل بها طب الجنسانية).

* * *

إن لهذا التذكير بالتسلسل التاريخي أهميته ـ سواء تعلّق الأمر بابتكار التقنيات أو برزنامة انتشارها ـ فمن شأنه أن يُلقي ظِلالاً من الشك حول فكرة وجود دورة قمعية، ذات بداية ونهاية، تتّخذ شكل منحنى على الأقل، مع نقاط انقلاباته: لم يكن هناك على الأرجح عهد للتقييد الجنسي؛ ومن شأنه أيضاً أن يثير الشك في تجانس السياق على جميع مستويات المجتمع وفي جميع طبقاته: فلم تكن هناك سياسة جنسية موحّدة. غير أن هذا التذكير بالتواريخ يجعل معنى السياق ومبرّرات

(*) قرابة العصب، أي من جهة الأب مباشرة أو الأم. L'enologamie: الزواج من داخل الجماعة، أو الزواج اللّحمي.

وجوده، بوجه خاص، موضع إشكال وارتياب. إذ يبدو أن جاهزية الجنسانية لم ينشئها من كان متعارفاً على تسميتهم «الطبقات الحاكمة»، كأساس للحدّ من ملذات الآخرين. ويظهر بالأحرى أن هذه الطبقات جرَّبتها أولاً على نفسها. هل كان ذلك بمثابة تحوُّل جديد لذلك التقشف البورجوازي الموصوف مراراً عديدة في معرض الحديث عن الاصلاح الديني، وتحول نحو أخلاق العمل الجديدة وانطلاق الرأسمالية؟ يبدو، بحق، أن الأمر لا يتعلّق هنا بتقشُّف ما، ولا بالزهد في المتعة أو بتشنيع شهوة الجسد؛ إنما هو يتعلّق بالعكس بتعزيز الجسد، بطرح إشكالية الصحة وشروط عملها؛ فالمقصود هو تقنيات جديدة لذروته(*) الحياة. كانت المسألة في الأصل مسألة جسد الطبقات «المهيمِنة» وعافيتها وتعميرها ونَسْلها وخلَفها، أكثر مما هي مسألة «قمع» بشأن جنس الطبقات المعرَّضة للاستغلال. هنا أنشئت، في المرتبة الأولى، جاهزية الجنسانية كتوزيع جديد للملذات، والخطابات، والحقائق والسلطات. ولا بدَّ من الظنّ بأن في ذلك تأكيداً ذاتياً لطبقة معيّنة أكثر مما هو إخضاع لطبقة أخرى: حماية ودفاع، وتعزيز وتعظيم، امتدّت فيما بعد إلى الآخرين - بفعل تحولات مختلفة - كوسيلة للرقابة الاقتصادية والإخضاع السياسي. لقد أبرزت البورجوازية القيمة السياسية العالية، لجسدها وأحاسيسها وملذاتها وصحتها وبقائها، في هذا الاستثمار لجنسها الخاص بواسطة تكنولوجيا سلطوية ومعرفية ابتكرتها هي نفسها. ولا نعزلنّ، في جميع هذه الإجراءات، ما قد يكون فيها من قيود واحتشام وهروب أو صمت، كي نردّها إلى جِرْم أساسي معيَّن، أو إلى كبت ما، أو إلى غريزة الموت. إنه تنظيم سياسي للحياة تَكوَّن بهدف تأكيد الذات لا إخضاع الآخرين. فالطبقة التي أصبحت مسيطرة في القرن الثامن عشر لم ترَ وجوبَ حرمان جسدها من جنس غير مفيد، مبذِّر للطاقات، وخطر، ما لم يكن مكرَّساً فقط للإنجاب؛ بل على العكس يمكن القول إنَّها خصَّت نفسها بجسد، عليها أن تعتني به، وتحميه، وتقوّيه وتصونه من جميع الأخطار، ومن جميع الاتصالات، وأن تعزله عن الأجساد الأخرى ليحافظ على قيمته التفاضلية. وصولاً إلى هذا الهدف، استخدمت هذه الطبقة، بين وسائل أخرى، تكنولوجيا معيّنة للجنس.

(*) Maximaliser: ذَرْوَنَ: أوصل إلى الذروة. والمعنى مضاعفة الشعور بالحياة. (م).

ليس الجنس ذلك الجزء من الجسد الذي وصمته البورجوازية بالعار، أو ألغته من الوجود لكي تُحوِّل إلى العمل والانتاج أولئك الذين كانت تسيطر عليهم. بل الجنس هو ذلك العنصر من كيانها بالذات الذي أقلقها وشغلها، أكثر من أي عنصر آخر، والذي التمس عنايتها ونالها، والذي ربَّتْهُ بمزيج من الخوف والفضول والتلذّذ والحمية. لقد ماثلت جسدها به، أو على الأقل، أخضعته له، مانحةً إياه سلطة خفيّة ومطلقة عليه. ربطت به حياتها وموتها، بجعلها إيّاه مسؤولاً عن صحتها المستقبلية؛ استثمرت فيه مستقبلها بافتراضها أنّ له نتائج محتّمة على خَلَفِها. أخضعت له روحها بحجّة أنه يشكل عنصرها الأكثر خفاء وحسماً. لا نتصورنَّ البورجوازية وقد خَصَت نفسها رمزياً لتُنكر على الآخرين الحق في أن يكون لهم جنس، وفي أن يستعملوه حسب مشيئتهم. ينبغي بالأحرى أن نرى إليها، منذ منتصف القرن الثامن عشر، عاملةً على أن تخصّ نفسها بجنسانية ما، فتكوِّن لنفسها، انطلاقاً من هذه الجنسانية، جسداً نوعياً، جسداً «طبقياً»، له صحته ووقايته ونسْله وعرقه: هذا يعني جنسنة ذاتية لجسدها وتجسيد الجنس في جسدها الخاص، وعقد زواج لحمي بين الجنس والجسد. لقد كانت لذلك، طبعاً، أسباب عدة.

هناك أولاً، نقل الأساليب التي استعملتها طبقة النبلاء للتدليل على تميّزها الطبقي والمحافظة عليه، إنما بأشكال أخرى: ذاك أن ارستقراطية النبلاء أكّدت هي أيضاً خصوصية جسدها وذاتيّته؛ إنما كان ذلك على شكل **الدم**، أي قِدَم الأسلاف وقيمة التحالفات الزواجية؛ أمّا البورجوازية فلكي تخصّ نفسها بجسد معيّن، تطلّعت بالعكس إلى خَلَفها وإلى صحة عضويتها. كان (دم) البورجوازية هو جنسها، وليس هذا تلاعباً بالألفاظ: فثمة موضوعات كثيرة خاصة بعادات النبلاء الطبقية انتقلت إلى بورجوازية القرن التاسع عشر، إنما على شكل وصفات بيولوجية، طبية، أو مختصة بتحسين النسل. لقد غدا الاهتمام النَّسبي [الجينالوجي] اهتماماً بالوراثة؛ وفي الزيجات أُخذ في الحسبان، ليس فقط المستلزمات الاقتصادية أو قواعد التجانس الاجتماعي، وليس فقط الوعود بالميراث إنما أيضاً الأخطار التي قد تهدِّد سلامة الوراثة. كانت العائلات تحمل وتخفي شعار نَسَب معكوساً وقاتماً، تتكوَّن أقسامه الشائنة من أمراض أو عيوب الأقارب

والأهـل ـ : شلل الجدّ العـام، نـوراستينيـا (نهك عصبي) الأم، سلّ الأخت الصغرى، العّمات أو الخالات المصابات بالهستيريا أو بجنون الغرام، أبنـاء العم أو الخال ذوو العادات السيئة. غير أنه كان في هذا الاهتمام بالجسد الجنسي مـا يتجاوز النقل البورجوازي لموضوعات النبالة بغرض تأكيد الذات. كـان الأمر يتعلّق أيضـاً بمشروع آخر: مشروع إنماء غير محدود للقـوة والعافيـة والصحة والحيـاة. لا بدّ من ربط تثمـينَ الجسد بسيـاق نمو السيـطرة البورجـوازية وتـوطيدهـا. إنما ليس بسبب القيمـة التجاريـة المتخذة من قبـل القوة العـاملة، بل بسبب مـا قد تمثّله سيـاسيـاً واقتصادياً وتاريخياً «ثقافة» جسـد البورجـوازية، بـالنسبة لحـاضرها ومستقبلهـا على السواء. كانت هيمنتها متوقّفة على هذه الثقافة إلى حدٍ مـا: لم تكن المسألـة مسألـة اقتصادية أو إيديولوجية فحسب، بل «جسدية» أيضاً. وتشهـد على ذلـك المؤلّفات المنشورة بعدد كبير جداً، في أواخر القرن الثـامن عشر، حول صحـة الجسم، وفن إطالة العمر، وطرق إنجـاب أطفال ذوي صحـة جيدة، وإبقـائهم على قيـد الحياة أطـول مدة ممكنـة، وحول وسـائل تحسـين النسـل البشري. تثبت هـذه المؤلفـات الترابط بين هذه العناية بالجسد والجنس، وبين«عنصريـة»مـا. لكنّ هـذه«العنصرية» مختلفة جداً عن تلك التي أظهرتها طبقة النبلاء، والتي كـانت موجَّهـة نحو غـايات محافظة جوهرياً. فالعنصريـة البورجـوازية دينـامية. إنها عنصريـة النمو والتـوسع، حتى ولو كانت لا تزال في مرحلة جنينية، حتى ولو كان لا بدَّ لها من انتظار النصف الثاني من القرن التاسع عشر لتعطي الثمرات التي نحن تذوقناها [في النهاية].

ليسـامحني أولئك الـذين تعني لهم البورجـوازية إلغـاء الجسد وكبت الجنسـانية، وأولئك الذين يعني الصراع الطبقي عندهم نضالاً لإزالة هذا الكبت. قد لا تكون «الفلسفة العفوية» للبورجوازية مثالية أو خصائية بالقدر الذي يقال عنهـا؛ على أي حال، كان أحـد اهتمامـاتها الأوليـة أن تخصّ نفسها بجسـد وبجنسانيـة ـ أن تؤمّن لنفسها القوة، والديمومة، والتوالـد من قرن إلى آخـر لهذا الجسـد بتنظيم جـاهزيـة للجنسـانية. وكـان هذا السيـاق مرتبـطاً بالحركة التي أثبتت من خـلالها اختـلافها وسيطرتها. لا بدَّ من التسليم طبعاً بأن أحد الأشكال الأساسية للشعور الطبقي هو توكيد الجسد: على الأقل، ذلك كـان شأن البـورجوازيـة في غضون القـرن الثامن عشر. لقد حوَّلت «دم النبـلاء الأزرق» إلى جسم ذي صحة جيـدة وإلى جنسانيـة

سليمـة: نفهم الآن لماذا تـأخّرت وتحفَّـظتْ كثيراً بشـأن الاعـتراف بـوجـود جسـد وجنس للطبقات الأخرى، وبالضبط لتلك التي كانت تستغلّها. فالشروط المعيشيـة التي كانت متاحة للبروليتاريا، خصوصاً في النصف الأول من القرن التاسع عشر، تدلّ على أنها كانت بعيدة عن الاهتمام بجسدها وجنسها[5]: قلّما كـان يهمّ إن مات هؤلاء النـاس أو عاشـوا. على كـل حال، كـان ذلك يتكـرَّر تلقائيـاً. فحتى يكون للبروليتاريا حق بجسد وجنسانية، ولكي تشكّل صحتُها وجنسها وتكاثرهـا مشكلة مـا، كان لا بـدّ من قيام صراعـات (خصوصـاً بصدد الحيِّـز المـديني: المسـاكنـة، القُـرب، التلوُّث، الأوبئـة، كـالكـولـيرا سنـة 1832، أو حتى البغـاء والأمـراض الزهرية). كان لا بدّ من وجود حـالات اقتصاديـة ملحّة (نمـو الصناعـة الثقيلة مع الحاجة إلى يد عاملة ثابتة وكفوءة، ضرورة مراقبة الاندفاقات السكانية(*) والتـوصل إلى ضبط النمو الديموغرافي)؛ أخيراً، كان لا بدَّ من إنشاء تكنولوجيا للمراقبة تمكّن من إبقاء هذا الجسد وتلك الجنسانيـة، اللذين اعترف لهـا بهما أخيـراً، تحت رقابـة دائمة (المدرسة، السياسة الاسكانية، الصحة العامة، مؤسسات التأمين والإغاثـة، الطبابة العامة لجميع السكان، أي أنه قام باختصار، جهازٌ إداري وتقني كامل أتاح إدخال الجنسانية بلا خطر إلى الطبقة المستغلَّة. لم تعد البروليتاريا تجازف بلعب دور التـوكيد الـطبقي في وجه البـورجوازيـة؛ فقد ظلّت أداة سيـطرتها). من هنـا، بلا شك، تحفظات البروليتاريا في قبول جهاز الجنسانية هذا؛ ومن هنا ميلها إلى القول بأنَّ كل هذه الجنسانية هي شأن البورجوازية ولا تعنيها إطلاقاً.

يـظنّ البعض أنّ في وسعهم الكشف عن نوعـين متناظـرين من النفـاق: نفـاق البورجوازية الغالب، حيث تنكر جنسانيتها الخاصة، ونفاق الـبروليتاريـا المُحرَّضـة عليـه [من قبل البـورجوازيـة]، بحيث ترفض بـدورها جنسـانيتها الخـاصة بقبـول الايـديولـوجيا المقـابلة. والحال، أن في ذلـك دلالة عـلى عدم فهم السيـاق الـذي بواسطته تزوَّدت البورجوازية، في توكيد سياسي متعجرف، بجنسانية ثرثارة رفضت البروليتاريا زمناً طويلاً القبول بها مـذ فُرضت عليهـا لاحقاً بغـرض الإخضاع. إذا

(*) Les flux des populations: مصطلح ديمغرافي يشمل مختلف الحركـات السكانيـة، وهنا خـاصة حركة الهجرات الداخلية، من الريف إلى المدينة التي صاحبت نشوء الصناعات وتمركزها في المدن. (م).

صحّ أن «الجنسانية» هي مجموع النتائج التي يحدثها في الأجساد والتصرُّفات والعلاقات الاجتماعية جهازٌ معينٌ مرتبط بتكنولوجيا سياسية معقّدة، فلا مناص من الاعتراف بأن هذا الجهاز لا يعمل هنا وهناك بشكل تماثلي، وأنه بالتالي لا يحدث النتائج ذاتها. ينبغي العودة إذاً إلى صيغ مُسْتخَفٍّ بها منذ زمن طويل: يجب القول إن هناك جنسانية بورجوازية، وإنه توجد جنسانيات طبقية. أو بالأحرى، إن الجنسانية هي أصلاً وتاريخياً بورجوازية، وإنها تُثير، في تحرّكاتها المتعاقبة وانتقالاتها، مفاعيل طبقية خاصة.

* * *

كلمةٌ بعد. في غضون القرن التاسع عشر، حصل إذاً تعميمٌ لجاهزية الجنسانية انطلاقاً من مركز سيطرة معيّن. وفي النهاية، تزوَّد الجسم الاجتماعي بأسره «بجسد جنسي»، ولو بطريقة ووسائل مختلفة. هل يعني ذلك عمومية الجنسانية؟ هنا نلاحظ دخول عنصر تمييزي جديد. مثلما واجهت البورجوازية، في نهاية القرن الثامن عشر، دم النبلاء المتفوِّق بجسدها الخاص وجنسانيتها القيّمة، هكذا ستحاول، في نهاية القرن التاسع عشر، أن تعيد تحديد خصوصية جنسانيتها تجاه جنسانية الآخرين، وأن تستعيد جنسانيتها الخاصة بشكل تبايني، وترسم خطاً فاصلاً يميِّز جسدها ويحميه. لن يكون هذا الخط هو الذي يؤسِّس الجنسانية، إنما بالعكس الذي يلغيها؛ فالمنع هو الذي سيصنع الاختلاف، أو على الأقل الطريقة التي يمارَس بها والصرامة التي يُفرَض بها. هنا يكمن منشأ نظرية القمع، التي ستشمل تدريجياً جهاز الجنسانية كله وتعطيه معنى منعٍ معمّماً. إن هذه النظرية مرتبطة تاريخياً بانتشار جهاز الجنسانية. فمن جهة، سوف تسوغ توسّعه التسلّطي والجبري، بإقرار المبدأ القائل إن كل جنسانية يجب أن تخضع للقانون، وأكثر من ذلك، إنه لا جنسانية إلاَّ بفعل القانون: ليس فقط أنه ينبغي عليكم إخضاع جنسانيتكم للقانون، إنما لن تكون لكم جنسانية ما لم تخضعوا للقانون. لكن، من جهة ثانية، سوف تعوّض نظريةُ القمع عن هذا الانتشار العام لجاهزية الجنسانية بتحليل لعبة النواهي التباينية حسب الطبقات الاجتماعية. فمن الخطاب الذي كان يقول في أواخر القرن الثامن عشر: «يوجد فينا عنصر قيِّم يجب أن نخشاه ونراعيه، وأن نعيره كل اهتمامنا إذا كنّا لا نريد أن يسبِّب أضراراً لا حصر لها»، تمَّ

الانتقال إلى خطاب آخر يقول: «إن جنسانيتنا، بخلاف جنسانية الآخرين، خاضعة لنظام قمعي شديد إلى حدّ أنه فيه بات يكمن الخطر. فالجنس ليس فقط سراً مخيفاً، كما كان يردّد للأجيال السابقة مرشدو الضمائر والكتّاب الأخلاقيون والمربّون والأطباء، وليس فقط أنه ينبغي كشف حقيقته، إنما إذا كان يحمل معه هذا القدر الكبير من المخاطر، فذلك لأننا أسكتناه زمناً طويلاً جداً ـ إما بدافع شدّة الاهتمام أو الاحساس المفرط بالخطيئة، أو الرياء. فلنفسّر ذلك كما نشاء». مذ ذاك، سوف يتوكّد التمايز الاجتماعي لا بنوعية الجسد «الجنسية»، إنما بشدّة قمعه.

هنا يدخل التحليل النفسي: في آن معاً، كنظرية للانتماء الأساسي للقانون والرغبة، وكتقنية لإزالة آثار المنع حيث تجعله شدّته مرضياً. فالتحليل النفسي لا يمكن أن ينفصل، في بروزه التاريخي، عن تعميم جاهزية الجنسانية وآليات التمييز الثانوية التي حدثت فيه. ومشكلة المحارم معبّرة أيضاً من هذه الناحية؛ فمن جهة، رأينا أن منعها فُرض كمبدأ شمولي تماماً، يسمح بالتفكير في نظام التحالف الزواجي وفي نظام الجنسانية بآن معاً؛ وعليه، فإن هذا المنع يسري، بشكل أو بآخر، على كل مجتمع وعلى كل فرد. ولكن، عملياً، تقوم مهمة التحليل النفسي تجاه الذين يستعينون به على إزالة آثار الكبت الذي يمكن أن يحدثه عندهم هذا المنع؛ إنه يسمح لهم بمفصلة ميلهم إلى المحارم في خطاب. والحال، أنه في الحقبة نفسها، تنظّمت حملة مطاردة شرسة للممارسات المنطوية على ارتكابٍ للمحارم، كما كانت تحصل في الأرياف أو في الأوساط المدينية التي لم يكن يصلٍ إليها التحليل النفسي. آنذاك، اتُّخذت ترتيبات إدارية وقضائية حاسمة لوضع حدٍّ لهذه الممارسات؛ فاعتُمدت سياسة لحماية الطفولة، ولوضع القاصرين «المعرَّضين للخطر» تحت الوصاية، وذلك بهدف إخراجهم من العائلات التي كان يُشتبه بأنها ترتكب هذه المحارم ـ لأسباب عديدة منها: ضيق المسكن، والقرب المريب، وعادة الفسق، و«البدائية» الهمجية، أو انحطاط النوع ـ. في حين أن جهاز الجنسانية عزَّز العلاقات العاطفية والاقتراب الجسدي بين الأهل والأولاد منذ القرن الثامن عشر، وفي حين أنه حصل تحريض مستمرّ على ارتكاب المحارم في العائلة البورجوازية، فإن نظام الجنسانية المطبَّق على الطبقات الشعبية كان يفرض

بـالعكس منع ممـارسات المحـارم، أو على الأقـل انتقالها بشكل آخـر. حينما كـان ارتكاب المحارم ملاحقاً كسلوك من جهـة، كان التحليـل النفسي يجهد، من جهـة أخرى، في كشفه كرغبة، وفي إزالة القسوة التي تكبتها عند الـذين يعانـونها. يجب ألَّا ننسى أن اكتشـاف عقدة أوديب معـاصرٌ للتنظيم القـانـوني حـول إسقـاط الحق الأبوي (في فرنسا، عبر قـانوني 1889 و 1898). حـين كان فرويد يكتشف طبيعـة رغبة «دورا» ويسمح لهذه الرغبة بالتعبير عن نفسها، كان يجري التسلُّح في طبقات اجتماعية أخرى للقضاء على كل هذه الاتصالات المتكرهة؛ من جهة، نُصِّبَ الأب كموضوع حب محتوم: لكنه في موضع آخر، كان القانون يسقط عنه حق أبوتـه إذا كان عاشقـاً. وهكذا، لعب التحليـل النفسي، كممارسـة علاجيـة متحفّظة، دوراً تمييـزياً بـالنسبة إلى إجـراءات أخرى، في اطـار جهاز جنسـاني غـدا الآن معمّـماً. فالذين فقدوا الامتياز الحصري في الاهتمام بجنسياتهم، باتوا يمتـازون عن الآخرين بـأنهم يعانـون أكثر من غـيرهم مما يمنعهـا، ويملكون الـطريقـة التي تسمـح بـإزالـة الكبت.

إن تاريخ جهاز الجنسانيـة، كما تـطوَّر منذ العهـد الكلاسيكي، قـد يقوم مقـام أركيولوجيا التحليل النفسي. وقـد لاحظنـا ذلك فعـلاً: فهو يلعب في هـذا الجهاز عدة أدوار متزامنة: إنه آلية ربط الجنسانية بنظام التحـالف الزواجي؛ وهـو يتوكّـد كموقع مناوىء بالنسبة لنظرية انحطاط النـوع؛ ويعمل كعنصر مميِّـز في تكنولـوجيا الجنس العامة. حوله، تتّخذ ضرورة الاعتراف الكبرى التي تكوَّنت منـذ زمن بعيد معنى جديداً، هو معنى الأمر بـإزالة الكبت. هكـذا صارت مهمـة الحقيقة مـرتبطة الآن بطرح مسألة المنع.

والحال، أن ذلك نفسه يتيح إمكـانية القيـام بانـزياح تكتيّ كبـير: إعادة تفسـير جهـاز الجنسانيـة كله من زاوية القمـع المعمَّم؛ ربط هذا القمـع بإواليـات الهيمنة والاستغلال العامة؛ والربط فيما بين السياقات التي تسمح بالتحرر من هذه الآليات وتلك. هكذا، تكوَّن بين الحربين العالميتين وحول وليم رايخ(*) (W. Reich) النقدُ

(*) من مدرسة (فرنكفورت) حاول تطبيق الماركسية على مسألة الثورة الجنسيـة، ودعا إلى تحرر الجنس كطريق للتحرر الطبقي والفردي معـاً. لكن دعوتـه لم تبلغ هدفهـا لأسباب سـوف يشرحها المؤلف مباشرة. (م).

التاريخي ـ السياسي للقمع الجنسي. كانت قيمة هذا النقد ونتائجه كبيرة جداً على صعيد الواقع. لكنّ إمكانية نجاحه ذاتها كانت مرتبطة بكونه ينتشر دائماً ضمن جهاز الجنسانية وليس خارجه أو ضده. إن كون أشياء كثيرة قد تبدّلت في السلوك الجنسي للمجتمعات الغربية دون أن يتحقّق أيٌّ من الوعود أو الظروف السياسية التي كان رايخ يربطها بها، هو أمر كاف لإثبات أن كل هذه «الثورة» الجنسية وكل هذا النضال «ضد القمع»، لم يكن أكثر، ولا أقل ـ وهذا بحدّ ذاته مهم جداً ـ من انزياح والتفاف تكتيّين في جهاز الجنسانية الكبير. لكننا ندرك أيضاً لماذا لم يكن بوسعنا أن نطلب من هذا النقد أن يكون الشبكة لتاريخ هذا الجهاز عينه، ولا الأساس لحركة رامية إلى تفكيكه.

* هوامش ومراجع الفصل الرابع

(1) G. -A. Bürger, cité par Schopenhauer, *Métaphysique de l'amour.*

(2) أنظر الفصل الثاني من الجزء الثاني.

(3) ان «منـافق» مـوليـير *(Le Tartuffe de Molière)* ومـربّي لِنْـز (*Le Précepteur* de Lenz)، اللذين يباعد بينهما أكثر من قرن من الزمن، يمثّلان كلاهما تداخل جهاز الجنسانية بـالجهاز العـائلي، في حـالة الإرشاد الروحي، بالنسبة للمؤلّف الأول، وفي حالة التربية، بالنسبة للمؤلّف الثاني.

(4) شاركو: دروس الثلاثاء، (7 كانون الثاني/ينايـر 1888): «لكي نعالـج جيداً فتـاة مُهَسْتِرة، ينبغي ألّا نتركها مع أبيها وأمها، ينبغي أن نضعها في مستشفى... هـل تعرفـون كم من الوقت تبكي البنـات المهذّبات أمهـاتهنّ حين يـتركنهنّ؟ لنأخـذ إذا شئتم المدة الـوسطيـة: إنها نصف ساعـة، وهي ليست بالكثير». 21 شباط/فبراير 1888: «في حال إصابة الصبيان بالهستيريا: ما ينبغي فعله هو فصلهم عن أمهاتهم. ما داموا مع أمهاتهم، فلا مجال لفعل أي شيء. أحياناً يكون وجود الأب غـير محتمل، مثله مثل الأم. والأفضل إذاً أن نبعدهما كليهما».

Charcot: *Leçons du Mardi.*

(5) ماركس، كارل، رأس المال، الكتاب الأول، الفصل العاشر، الجزء الثاني.

K. Marx, *Le Capital,* LI, Chap. X,2, «Le capital affamé de surtravail».

V ـ الفصل الخامس:
حق الموت والسلطة على الحياة

لزمن طويل، كان حقّ الحياة والموت أحد الامتيازات المميِّزة للسلطة المطلقة. لا شك في أنه كان مستمدّاً شكلياً من **السلطة الأبوية** القديمة التي كانت تخوِّل رب الأسرة الروماني حق «التصرف» بحياة أولاده كما بحياة عبيده؛ فهو الذي «أعطاهم» إياها، وبوسعه أن ينتزعها منهم. إن حق الحياة والموت كما يُعبرِّ عنه عند المنظّرين الكلاسيكيين هو صيغة ملطَّفة كثيراً لذلك الحق الروماني. لم يعد وارداً أن يمارسه الملك على رعاياه في المطلق وبلا قيد ولا شرط، إنما فقط في الحالات التي يكون الملك فيها مهدَّداً في وجوده بالذات: إنه نوع من حق الردّ. فحين يكون مهدداً من قبل أعداء خارجيين يريدون الإطاحة به أو إنكار حقوقه عندئذ، يستطيع أن يشنّ الحرب وأن يطلب من رعاياه المشاركة في الدفاع عن الدولة، ويكون تصرّفه هذا مشروعاً؛ وهكذا، «دون أن يستهدف موتهم مباشرة»، يكون مباحاً له «تعريض حياتهم»: بهذا المعنى، يمارس عليهم حقاً «غير مباشر» في الحياة والموت[1]. أمّا إذا انتفض ضده أحد أفراد رعيته وخالف قوانينه، فإنه يستطيع حينئذ أن يمارس على حياته سلطة مباشرة: سوف يقتله كعقاب له. بهذا المفهوم لم يعد حق الحياة والموت امتيازاً مطلقاً: إنه مشروط بالدفاع عن الملك وببقائه الشخصي. هل يجب أن نجاري **هوبس**(*) (Hobbes) في تصوّره بأن ما حدث هو أنه انتقل إلى الأمير ذلك الحق الذي كان يتمتّع به كل فرد، في حالة الفطرة، في الدفاع عن حياته على حساب حياة الآخرين؟ أم يجب أن نرى في ذلك حقاً نوعياً ظهر مع تكوُّن ذلك الكائن القانوني الجديد الذي هو الملك؟[2]. على أي حال، إن حق الحياة والموت، بشكله الحديث النسبي والمحدود، كما بشكله القديم والمطلق، هو حق لامتماثل. فالملك لا يمارس حقه بشأن الحياة إلَّا باستعمال حقّه في القتل أو بالاحتفاظ به؛ لا يُعبّر عن سلطته على الحياة إلَّا بالموت الذي هو قادر على فرضه. إن الحق المُعبر عنه بصيغة «الحياة والموت» هو في الواقع حق **القتل أو الإبقاء** على الحياة. والسيف هو رمزه في النهاية. لعلّه ينبغي أن نعزو هذا الشكل القانوني إلى طراز مجتمعي تاريخيّ معينّ، حيث كانت السلطة تمارَس أساسياً كسلطة اقتطاع

(*) يعرض هنا آراء هوبس ثم يشير إليه ليردَّ عليه.

وأخـذ، وكآليـة اختلاس، وكحق اغتصـاب جزء من ثـروات الرعايا، ومفـروض عليهم، وسلب منتجـاتهم وممتلكـاتهم وخـدمـاتهم وعمالهم ودمهم. في ذلـك المجتمـع، كـانت السلطة قبـل كـل شيء حق استيـلاء: عـلى الأشيـاء والـوقت والأجسـاد، وأخيراً عـلى الحياة. وكـانت تبلغ أوجها في امتيـاز الاستيلاء عـلى هذه الحياة من أجل إزالتها.

والحال، أن الغرب شهـد منذ العصر الكـلاسيكي تغيراً عميقـاً جداً في آليـات السلطة هـذه. «فالاقـتـطاع» لم يعد هـو الشكل الأهم، بـل غدا جـزءاً من أجـزاء أخرى لها وظائف حثّ وتعزيـز، وتدقيق ومـراقبة، وإضـافة و«تـنـظيم» للقوى التي يُخضعها: نحن أمام سلطة مخصَّصة لإنتاج قوىً معيّنة، وتنميتها وتنظيمها، أكثر مما هي مرصودة لمحوها وثنيها، أو هدمهـا. مذ ذاك سـوف ينزع حق المـوت إلى تغيير موضعه، أو على الأقل إلى الارتكاز على متطلبات سلطة تدير الحياة والتوجّه وفقاً لما تقتضيه هذه المتطلبات. إن هذا الموت، الـذي كان يستنـد إلى حق الملك بالـدفاع عن نفسه، أو بطلب الـدفاع عنـه، سوف يـظهر وكـأنه الـوجه الآخـر لحق الجسم الاجتـماعي في ضمان حيـاتـه، والحفـاظ عليهـا أو تنميتهـا. فلم يحـدث أن كـانت الحـروب أشد دمـوية منـذ القرن التـاسع عشر، كـذلك لم يحـدث قط أن مارست الأنظمة [الحاكمة] قبل هذا التاريخ ضـد شعوبهـا مثل هـذه المذابـح، مع مـراعاة الفوارق بينها طبعاً. لكنّ سلطة الموت الهائلة هذه ـ ولعلّ هذا قد يمنحها جزءاً من قوتها، ومن الصلافة التي بهـا وسَّعت حدودهـا إلى هذا القـدر ـ تظهـر الآن كجزء متمّم لسلطة تمارَس إيجابياً على الحياة، وتحاول أن تديرها وتزيد قيمتها وتكثّر منها، وتمارس عليها مراقبات دقيقة، وضوابط شـاملة. لم تعد الحـروب تُشنّ باسم الملك الذي يجب الدفاع عنه؛ بل تُخاض بـاسم وجود الجميـع؛ تُحرَّض شعـوب بأسرهـا عـلى التقاتـل فيما بينهـا باسم ضرورة بقـائها عـلى قيد الحيـاة. لقد أمست المـذابح حيوية. فكم استطاع العديد من الأنظمـة، حين تعتـبر نفسها مـولجة بـإدارة الحياة والبقـاء، والأجساد والعـرق، أن تشنّ العديـد من الحروب، وأن تعمـل على قتـل العـديد من البشر. وإذا قمنـا الآن بالتفـاف يغلق الحلقة، فـإنـه بقـدر مـا كـانت تكنولوجيا الحروب، توجه [هذه الحروب] نحو مرحلة الـدمار الشـامل، كـانت في الواقع مسألة مجرد البقاء تملي قرار شن الحروب، وقرار وقفها. فالحـالة الـذرّية هي

اليوم نهاية هـذا السياق: فـالقدرة عـلى تعريض شعب مـا لموت شـامل هي نقيض القدرة على ضمان بقاء شعب آخر. إن مبدأ: إمكان القتل لإمكـان العيش، الذي كان يدعم تكتيك المعارك، غدا اليوم مبـدأ استراتيجيـاً بين الـدول؛ لكنّ الوجـود المعنيّ لم يعد هو الوجود القانوني للسيـادة، بل الـوجود البيـولوجي لشعبٍ مـا. إذا كانت الإبادة الجماعية هي حلم السلطات الحديثة، فليس ذلـك بفعل عـودة راهنة لحق القتل القديم؛ إنما لأن السلطة غدت اليـوم تقع وتُمـارَس على مستـوى الحياة والبشر والعرق والظاهرات السكانية الضخمة.

كان بإمكاني أن أتناول، على مستوى آخر، مَثَل عقـوبة الاعـدام. فإلى جـانب الحرب، كانت هـذه العقوبـة زمناً طـويلاً الشكـل الآخر لقـانون السيف؛ كـانت تشكّل ردّ الملك على كل من يعتدي على إرادته وقانونه وشخصه. لكنّ عـدد الذين يموتون على منصّة الإعدام أصبح يتناقص اليوم أكثر فأكثر، بعكس الذين يموتون في الحروب، ولكن فإنه لذات الأسباب قد غدا هؤلاء [أي المحكومون بالإعدام] أقل عدداً، وغداً الآخـرون [أي المقتولـون في الحروب] أكـثر عدداً. ومـذ باتت مهمـة السلطة هي إدارة الحياة، لم يعد بروز المشاعر الإنسانية هو الذي يزيـد في صعوبـة تطبيق عقوبة الإعدام، بل مبرِّر وجود السلطة ومنطق ممارستها. كيف يمكن لسلطة ما أن تمارس في القتـل أعلى صـلاحياتهـا، إذا كان دورهـا الأكبر هـو ضمان الحيـاة وصونها وتعزيزها والتكثير منها وتنظيمها؟ الإعدام، بالنسبة لسلطة كهذه، هو الحدّ والفضيحـة والتناقض بـآن معاً. من هنـا، إنه لم يكن بـالإمكان الإبقـاء عليـه إلاّ بالتذرُّع بوحشية المجرم واستحالة إصلاحه، وحماية المجتمع أكثر منه بفظاعة الجريمة نفسهـا. وهكذا يُقتـل بصورة مشروعـة أولئـك الـذين يشكّلون نـوعـاً من الخـطر البيولوجي على الآخرين.

يمكن القول إنه حلّت محل الحقّ القديم في فعل القتل، أو الإبقـاء على الحيـاة، سلطةُ الإحياء أو فعل ردِّه إلى الموت. ربما هكذا يُفسَّر الحطّ من شأن المـوت الذي يدلّ عليه البـطلان الحديث للطقـوس التي كانت تـرافقه. إن الاهتـمام المبذول من أجل تجنب الموت لا يرتبط بقلق جديد لا تطيقه مجتمعاتنا بقدر ما هو متعلق بكـون الإجراءات السلطوية لا تكف عن تجـاهله. فمع الانتقـال من عالم إلى آخـر، كان الموت هو إبدال سيادة أرضية بأخرى، أقوى منها بكثير؛ والأبّهة التي كانت تحيط به

هي جزء من المراسيم السياسية. أمّا اليوم، فحول الحياة وطوال سياقها تُحْكَمُ السلطةُ من قبضتها؛ الموت هو حدّها واللحظة التي تفوتها؛ لقد أصبح النقطةَ الأكثر سريةً من الوجود، والأكثر «خصوصية». لا نُعجبنَّ لكون الانتحار ـ الذي كان جريمة فيما مضى بما أنه نوع من التعدّي على حق الموت، الذي كانت ممارسته حكراً على سيّد هذا العالم أو العالم الآخر ـ قد أصبح في غضون القرن التاسع عشر أحد أول التصرفات التي دخلت ميدان التحليل السوسيولوجي؛ لقد أبرز الانتحارُ على حدود السلطة الممارَسة على الحياة، وفي فجواتها، الحقَّ الفردي والخاص في الموت. وكان هذا الإصرار على الموت، الغريب جداً إنما المألوف تردّده كثيراً، والثابت جداً في مظاهره، وبالتالي الصعب التفسير بظروف أو بعوارض فردية، كان أحد أعظم الاندهاشات التي أصابت مجتمعاً، حيث تكون مهمة السلطة السياسية، المحدَّدة حديثاً، هي إدارة الحياة.

واقعياً، هيمنت هذه السلطة على الحياة منذ القرن السابع عشر متّخذةً شكلين رئيسيين غير متناقضين، بل يشكّلان بالأحرى محورَيْ نمو تربط بينهما شبكة وسيطة من العلاقات. كان أحد المحورين، وهو الأول تكوُّناً كما يبدو، مركَّزاً على الجسد كآلة: فترويضه، وزيادة قدراته، وانتزاع قواه، والنمو المتوازي لفائدته وطواعيته، ودمجه في أنظمة مراقبة فعّالة واقتصادية، كل ذلك أمّنته اجراءات سلطوية تميّز **الأنظمة أو قواعد الانضباط: إنها سياسة تشريحية (Anatomo-politique) للجسم البشري**. المحور الثاني، الذي تكوَّن بعد قليل، أي حوالى منتصف القرن الثامن عشر، فهو مركّز حول الجسد ـ الجنس البشري، حول الجسد المختَرَق بآلية الكائن الحي والقائم مقام الركيزة للسياقات البيولوجية: التكاثر، الولادات والوفيات، المستوى الصحي، معدل أَجَل الحياة، والتعمير، مع كل الشروط التي يمكن أن تغيّر هذه الظاهرات، ويتمّ الاهتمام بها بواسطة مجموعة كبيرة من التدخلات **والمراقبات الضابطة: إنها سياسة حيوية (Bio-Politique)** للسكان. فإن أنظمة الجسد وضوابط السكان تشكّل المحورين اللذين انتشر حولهما تنظيم السلطة على الحياة. فما حصل في العصر الكلاسيكي من تأسيس لهذه التكنولوجيا العظيمة ذات الوجهين ـ التشريحية والبيولوجية، المفرَّدة والمخصَّصة، المتّجهة نحو إنجازات الجسد، والمتطلّعة إلى سيرورة الحياة ـ يميِّز سلطة لم تعد وظيفتها الكبرى أبداً هي

القتل، بل استثمار الحياة.

إن سلطان الموت القديم، حيث كانت تتجسَّد السلطة المطلقة محجوب الآن بعناية بإدارة الأجساد والتنظيم الحسابي للحياة. لقد حصل في غضون العصر الكلاسيكي نمو سريع للأنظمة المختلفة ـ المدارس، المعاهد، الثكنات والمشاغل؛ كما ظهرت أيضاً في ميدان الممارسات السياسية والمراقبات الاقتصادية مشكلات الولادات، والتعمير، والصحة العامة، والسكن، والهجرة؛ لقد انتشرت إذاً تقنيات متنوِّعة ومتعددة لاخضاع الأجساد وتحديد السكان. هكذا، بدأ عصر «السلطة ـ البيولوجية». والاتجاهان اللذان شكلتهما هذه السلطة كانا لا يزالان متباعدين بوضوح في القرن الثامن عشر. من ناحية النظام، كانت هناك مؤسسات كالجيش والمدرسة؛ وكانت هناك أفكار حول التكتيك والتدريب والتربية وتنظيم المجتمعات؛ وهي تبدأ من تحليلات الماريشال **دي ساكس**(*) (Maréchal de Saxe) العسكرية الصرف، وتصل إلى طموحات **غيبرت** (Guibert)(**) أو **سرفان** (Servan)(***) السياسية. أمّا من ناحية الضوابط السكانية، فكان هناك الديموغرافيا، وتقدير العلاقة بين الموارد والسكان وجدولة الثروات وانتقالها، والأعمار وآجالها المحتملة: تلك كانت أعمال **كيسنيه** (Quesnay)، و**موهو** (Moheau)، و**سوسميلخ** (Süssmilch). إن فلسفة «الايديولوجيين» كنظرية للفكرة والإشارة وولادة الأحاسيس الفردية، إنما أيضاً للتكوين الاجتماعي للمصالح، والايديولوجيا كمذهب للتعليم، إنما أيضاً للتعاقد والإعداد المنظَّم للجسم الاجتماعي، تشكّل بلا ريب الخطاب المجرّد الذي تمّت فيه محاولة تنسيق هاتين التقنيتين السلطويتين لصوغ نظريتهما العامة. بالفعل، إن تمفصلهما لن يتمّ على مستوى خطاب نظري، بل في شكل ترتيبات حسيّة سوف تكوّن التكنولوجيا الكبرى للسلطة في القرن التاسع عشر. سيكون جهاز الجنسانية أحد هذه الترتيبات، وأحد أكثرها أهمية.

(*) Maréchal de Saxe: قائد عسكري عاش خلال القرن الثامن عشر واشتهر كقائد استراتيجي.

(**) Guibert: رجل دين من القرن الحادي عشر، اشتهر بوضع كتاب حول: تاريخ الحروب الصليبية، ونُشر كتابٌ ديني له خلال القرن السادس عشر.

(***) Servan de Gerbey: قائد فرنسي، مشارك في الموسوعة، وواضع مشروع إنشاء الجيش الفرنسي عام (1790)، وكان له دور في الثورة وقد حكم عليه في السجن خلال مرحلة الإرهاب.

مما لا ريب فيه، أن هذه السلطة البيولوجية كانت عنصراً ضرورياً لنمو الرأسمالية. فالرأسمالية لم تتأمّن لولا الإدخال المراقب للأجساد في جهاز الانتاج، وبواسطة تكييف الظاهرات السكانية مع السيرورات الاقتصادية. لكنها تطلّبت أكثر من ذلك؛ كانت بحاجة لنمو هذه وتلك، ولتعزيزها كما لتعزيز إمكانية استعمالها وطواعيتها، في الوقت ذاته؛ وكانت بحاجة الى طرائق سلطوية قابلة لزيادة القوى والكفاءات والحياة بعامة، إنما دون زيادة صعوبة إخضاعها؛ إذا كان نمو الأجهزة الكبرى للدولة الكبرى، **كمؤسسات سلطوية**، قد أمّن الحفاظ على علاقات الإنتاج، فإن عناصر السياستين التشريحية والبيوسياسية، المبتكرة في القرن الثامن عشر **كتقنيات** سلطوية موجودة على جميع مستويات الجسم الاجتماعي، ومستخدَمة من قبل مؤسسات متنوعة جداً (العائلة، كما الجيش، المدرسة أو الشرطة، الطب الفردي أو ادارة الجماعات) قد أثّرت على مستوى السيرورات الاقتصادية ومجراها والقوى التي تعمل فيها وتساندها؛ لقد عملت أيضاً كعوامل فرز وتدريج اجتماعي، مؤثّرةً على القوى الخاصة لعلاقات الانتاج والسيرورات الاقتصادية على السواء، ضامنةً قيام علاقات هيمنة وحدوث آثار تسلّطية؛ إن تكييف تراكم البشر مع تراكم رأس المال وتمفصل نمو الجماعات الإنسانية مع إنتشار القوى الانتاجية، والتوزيع التفاضلي للربح، هي أمور يسَّرتها جزئياً، ممارسة السلطة البيولوجية بمختلف أشكالها وأساليبها. حينئذٍ، كان لا بدّ في هذه المرحلة من استثمار الجسم الحي وتثمينه وإدارة قواه على نحو توزيعي.

وتعرف كم مرة أثيرت مسألة الدور الذي لعبته الأخلاق التقشفية في المرحلة الأولية من تكون الرأسمالية؛ لكن ما حدث في القرن الثامن عشر في بعض بلدان الغرب، وكان مرتبطاً بنموّ الرأسمالية هو ظاهرة أخرى، وربما ذات أهمية أكبر من هذه الأخلاق الجديدة التي لا بد أنها تحط من قيمة الجسد؛ فما حدث فعلاً هو دخول الحياة في التاريخ ـ أعني بذلك دخول الظاهرات الخاصة بحياة الجنس البشري في نظام المعرفة والسلطة ـ في حقل التقنيات السياسية. ليس المقصود هو الزعم بأن أول اتصال بين الحياة والتاريخ قد حصل في ذلك الحين. بالعكس، إذ ظلّ ضغط الشأن البيولوجي على الشأن التاريخي، طوال آلاف من السنين، قوياً للغاية. كان الوباء والمجاعة يؤلفان الشكلين المأساويين الكبيرين لهذه العلاقة التي

بقيت هكذا خاضعة لتأثير الموت. وبسيرورة دائرية، سمح النمو الاقتصادي للقرن الثامن عشر، والنمو الزراعي بوجه خاص، وكذلك ازدياد الانتاجية والموارد الأسرع وتيرةً من النمو الديموغرافي الذي كان هو مشجّعاً له، كل ذلك سمح بأن تخفّ قليلاً هذه المخاطر الشديدة: فقد انتهى عهد الفتك الذريع للطاعون والجوع ـ ما خلا بعض الانبعاثات ـ قبل قيام الثورة الفرنسية. لم يعد شبح الموت ينكّد العيش مباشرةً. إنما في الوقت نفسه، أسهم في إرخاء هذا الضغط تقدُّمُ المعارف المتّصلة بالحياة عموماً، وتحسين التقنيات الزراعية، والملاحظات والتدابير التي تستهدف حياة البشر وبقاءهم: إن سيطرة نسبية على الحياة أنقذت بعض الأرواح فإنه في حيز التحرك المكتسب على هذا النحو الذي قامت بتنظيمه وتوسيعه طرائق سلطوية ومعرفية؛ فقد اهتمت هذه الطرائق بسيرورات الحياة ورقابتها وتغييرها. فقد تعلّم الإنسان الغربي، تدريجياً، ماذا يعني أن يكون المرء كائناً حيّاً في عالم حيّ، وأن يكون له جسد، وشروط للعيش، واحتمالات للحياة، وصحة فردية وجماعية، وقوىً يمكن تغييرها، وحيّز يمكن توزيعها فيه بصورة مثلى. لأول مرة في التاريخ، دون شك، ينعكس الشأن البيولوجي، في الشأن السياسي، لم يعد واقع العيش هو ذلك الأسّ المتعذّر بلوغه الذي لا يظهر إلّا من وقت إلى آخر في صدفة الموت وحتميته؛ فهو ينتقل في جزء منه إلى ميدان رقابة المعرفة وتدخل السلطة. لن يكون على السلطة أن تتعاطى فقط مع رعايا قانونيين يكون الموت هو أقصى تأثيرها الممكن عليهم، بل عليها أن تتعامل مع كائنات حية بحيث يجب أن يطرح تأثيرها عليهم ذاك على مستوى الحياة نفسها. الاهتمام بالحياة لا التهديد بالقتل هو الذي يمنح السلطة منفذها إلى الجسد. إذا كان بوسعنا أن نُطلق على الضغوط التي بواسطتها تتداخل تقلّبات الحياة وسيرورات التاريخ مع بعضها بعضاً، تسميةَ «التاريخ البيولوجي» (Bio-histoire)، فلا بدّ من الكلام على «سياسة بيولوجية» (Bio-politique) للتدليل على ما يُدخل الحياة وآلياتها في ميدان الحسابات الواضحة ويجعل من السلطة ـ المعرفة عاملَ تغيير للحياة البشرية؛ هذا لا يعني أن الحياة أُدخلت بشكل شامل، في تقنيات تسيطر عليها وتديرها؛ فهي تفلت منها باستمرار خارج العالم الغربي، المجاعة موجودة على نطاق أكبر من أيّ وقت مضى؛ ولعلّ المخاطر البيولوجية التي يتعرّض لها الجنس البشري أكبر، وهي على أيّ حال

أكثر جسامةً، منها قبل ولادة علم الجراثيم. غير أن ما يمكن تسميته «عتبة الحداثة البيولوجية» لمجتمع معيّن فإنه يتحدّد حين يدخل الجنس البشري كرهان في استراتيجياته السياسية الخاصة. طوال آلاف من السنين، ظل الإنسان على ما كان عليه بالنسبة لأرسطو: حيوان حي، وفوق ذلك، قادر على أن يكون له وجود سياسي؛ أما الإنسان الحديث فهو حيوان تدخل حياته ككائن حيّ في صلب سياسته(*).

لقد كانت لهذا التحوّل نتائج هامة. غنيٌّ عن التشديد هنا على القطيعة التي وقعت آنذاك في نظام الخطاب العلمي وعلى كيفية نفاذ مسألية الحياة والإنسان المزدوجة الى نظام الإبستمية الكلاسيكية وإعادة توزيعه. فإذا كانت مسألة الإنسان قد طُرحت ـ في خصوصيّته ككائن حي وفي خصوصيّته بالنسبة الى الكائنات الحيّة ـ فإنّه ينبغي البحث عن سبب ذلك في نمط العلاقة الجديد بين التاريخ والحياة: في هذا الموقع المزدوج للحياة، الذي يضعها بآن واحد خارج التاريخ باعتبارها محيطَهُ البيولوجي، وداخل التاريخية الإنسانية المختَرَقة بتقنياتها المعرفية والسلطوية. وغنيّ عن الإلحاح أيضاً على تكاثر التكنولوجيات السياسية التي راحت، منذ ذلك الحين، تغزو الجسد، والصحة، وطرق التغذية، والسكن، وشروط المعيشة، وحيّز الوجود بأسره.

ثمة نتيجة أخرى لنمو السلطة البيولوجية هنا، هي الأهمية المتزايدة التي اتخذتها لعبة المعيار ـ الضابط على حساب النظام الشرعي للقانون. لا يمكن ألاّ يكون القانون مسلّحاً، وسلاحه الأمثل هو الموت؛ فهو يردّ على الذين يخالفونه بهذا التهديد الأقصى، أقلّه كسبيل أخير يلجأ إليه. فالقانون يرجع دائماً إلى السيف. غير أن سلطةً مهمتُها أخذ الحياة على عاتقها ستحتاج إلى آليات دائمة، ضابطة وتصحيحية. لم يَعد المقصود هو التهويل بالموت في حقل السيادة، بل توزيع الحيّ في ميدان قيَمي ومنفعي. يتعينّ على مثل هذه السلطة أن تَصِف، وتقيس، وتقوِّم،

(*) لفهم هذه الفكرة يجب العودة إلى كتاب «الكلمات والأشياء» حيث يعرض فوكو للقطيعة المعرفية التي حدثت في البيولوجيا، بحيث لم يعد الهدف هو التأمل في معنى الحياة والكشف عن أصلها كمفهوم أو تمثيل ذهني، بل غدا الكائن الحي بالذات هو موضوع المعرفة والاهتمام. وهذا ما سوف يلمّح إليه الكاتب في المقطع التالي. (م)

وتسلسل المراتب، بدلاً من أن تظهر بعظمتها القاتلة؛ ليس عليها أن ترسم الخطّ الذي يفصل بين الرعايا المطيعين وأعداء الحاكم. إنها تجري توزيعات حول المعيار. لا أريد القول إن القانون يمّحي من الوجود أو إن المؤسسات القضائية تميل إلى الزوال؛ بل إن القانون يعمل فأكثر كمعيار [ضابط]، وإن المؤسسة القضائية تندمج أكثر فأكثر في مجموعة أجهزة (طبّية، إدارية الخ.) ذات وظائف ضابطة بوجه خاص. إن مجتمعاً ضابطاً هو النتيجة التاريخية لتكنولوجيا سلطوية مركَّزة على الحياة. وبالنسبة إلى المجتمعات التي عرفناها حتى القرن الثامن عشر، فإنّنا دخلنا في مرحلة انحسار الشأن القانوني. يجب ألاّ تخدعنا الدساتير المكتوبة في العالم أجمع منذ الثورة الفرنسية والمدوّنات القانونية المحرَّرة والمنقَّحة، وكل ذلك النشاط التشريعي المستمرّ والصاخب: فهذه هي الأشكال التي تجعل سلطة ضابطةً في جوهرها، مقبولةً من المجتمع.

وبمواجهة هذه السلطة التي كانت لا تزال جديدة في القرن التاسع عشر، استندت القوى المقاومة على هذا الذي تحرسه بالذات ـ أي على الحياة والإنسان بما هو حي. فمنذ القرن الماضي، لم تعد النضالات الكبرى التي تهدّد النظام السلطوي العام تتمّ باسم العودة إلى الحقوق القديمة، أو تبعاً لحلم عريق بدورة زمنية أو بعصر ذهبي. لم يعد الناس ينتظرون أمبراطور الفقراء ولا ملكوت الآخرة، ولا حتى عودة العدل الذي يتصوّرونه سلفياً؛ فما يُطالَب به وما يقوم مقام الهدف هو الحياة المفهومة كحاجات أساسية، كجوهر الإنسان المحسوس، كإنجاز لإمكاناته وككمال للممكن. قلما يهمّ ما إذا كان المقصود بذلك هو نوع من اليوتوبيا أمْ لا. فنحن هنا أمام سياق نضالي واقعي جداً؛ فالحياة كموضوع سياسي اعتُمدت فوراً، إذا صح القول، ووُجِّهت ضد النظام الذي كان يقوم بمراقبتها. إذن، لقد أصبحت الحياة، أكثر من الحق بكثير، رهانَ النضالات السياسية حتى ولو كانت هذه الأخيرة تعبّر عن نفسها من خلال إثبات الحق. «فالحق» في الحياة، في الجسد، في الصحة، في السعادة، في إشباع الحاجات، و«الحق» في أن يكتشف المرء ذاته وكل ما يمكن أن يكون، متجاوزاً كل الاضطهادات أو «الاستلابات»، هذا الحق الذي لم يكن مفهوماً أبداً من قبل النظام القانوني الكلاسيكي، كان الردّ

السياسي على جميع الإجراءات السلطوية الجديدة التي لا تخضع، هي أيضاً، لحق السيادة التقليدية.

* * *

على هذا الأساس، يمكن أن تُفهم الأهمية التي يتّخذها الجنس كموضوع رهان سياسي. ذاك أنه يقع عند ملتقى محوَرْين انتشرت على امتدادهما كلُّ التكنولوجيا السياسية للحياة. فهو، من جهة، يرتبط بأنظمة الجسد: ترويض، تعزيز القوى وتوزيعها، تكييف الطاقات واقتصادها. ومن جهة أخرى، [غدا الجنس] يرتبط بتنظيم السكان، بجميع الآثار الاجمالية التي يُحدثها فيه. إنه يندرج في هذين المجالَيْن بآن معاً؛ يفسح المجال لمراقبات متناهية الصغر، ورقابات دائمة، وترتيبات مكانية مفرطة في التدقيق، وفحوصات طبّية أو نفسية غير محدودة، ولسلطة مصغَّرة على الجسد؛ لكنه يفسح المجال أيضاً لتدابير ضخمة، وتقديرات إحصائية، لتدخلات تستهدف الجسم الاجتماعي بأسره، أو جماعات برمّتها. الجنس هو منفذ الى حياة الجسد وإلى حياة الجنس البشري في آن معاً. وهو يُستخدَم كقالب للأنظمة، وكأساس للضوابط. لذلك كانت الجنسانية، في القرن التاسع عشر، ملاحقةً حتى في أدقّ تفاصيل الحياة؛ فهي تُطارَد في التصرّفات وفي الأحلام؛ يُشتبه بكمونها وراء أبسط الحماقات، وتُلاحَق حتى في سنوات الطفولة الأولى؛ لقد غدت رمزَ الفردية الاصطلاحي، أي، بآنٍ معاً، ما يسمح بتحليلها وما يجعل تقويمها ممكناً. لكننا نراها أيضاً وقد أصبحت موضوع عمليات سياسية وتدخّلات اقتصادية (عن طريق الحثّ على الإنجاب أو لجمه) وحملات أيديولوجية للإصلاح الأخلاقي أو التحسيس بالمسؤولية: يتمّ إبرازها كمؤشّر على قوة مجتمع ما، ينمّ عن طاقته السياسية وقوته البيولوجية. ومن أول تكنولوجيا الجنس هذه إلى آخرها تتدرّج سلسلة كاملة من التكتيكات المختلفة التي تجمع، بنسب متفاوتة، بين هدف انضباط الجسد وهدف تنظيم السكان.

من هنا أهمية خطوط الهجوم الأربعة الكبرى التي تقدّمت عليها سياسة الجنس منذ قرنين من الزمن. فقد كان كل واحد منها طريقة للتوفيق بين التقنيات الانضباطية والأساليب التنظيمية. استند الخطّان الأوّلان إلى ضرورات تنظيمية ـ إلى مسألية الجنس البشري والخلَف والصحة العامة ـ بغية إحراز نتائج على مستوى

النظام؛ لقد جرت جَنْسَنَةِ الولد في شكل حملة من أجل الحفاظ على صحة العرق (فالجنسانية المبكّرة وُصفت منذ القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر كخطر وبائي يوشك أن يهدّد ليس فقط صحة الراشدين المقبلة إنما أيضاً مستقبل المجتمع والجنس البشري برمّته)؛ وهَسْتَرَة نساءٍ التي استدعت طَبْننة دقيقة لجسدهنّ وجنسهنّ، تمّت باسم المسؤولية التي يتحمّلنها تجاه صحة أولادهن، ومتانة المؤسسة العائلية، وسلامة المجتمع. غير أن العلاقة المعاكسة هي التي فعلت فعلها بشأن تحديد النسل (ضبط الولادات) والطِّبْننة النفسية للانحرافات: هنا، كان التدخل ذا طبيعة ضابطة، إنما كان عليه أن يستند إلى ضرورة الأنظمة والترويضات الفردية. بصورة عامة، على ملتقى «الجسد» و«السكان»، أصبح الجنس هدفاً رئيسياً لسلطة تنتظم حول إدارة الحياة أكثر منها حول التهديد بالموت.

ظل الدم زمناً طويلاً عنصراً مهماً في آليات السلطة وفي مظاهرها وطقوسها. فبالنسبة لمجتمع حيث تسود أنظمة التحالف الزواجي، والصيغة السياسية للسيادة المطلقة وتمييزه إلى فئات وطبقات، وقيمة الأنساب، وبالنسبة لمجتمع حيث المجاعة والأوبئة وأنواع العنف تجعل الموت وشيكاً، يشكّل الدم أحد القيم الأساسية؛ وترجع قيمته بآن معاً إلى دوره كأداة (القدرة على سفك الدم) وإلى عمله في نظام الإشارات (أن يكون المرء ذا دم معيّن، أن يشارك الغير في الدم ذاته، أن يقبل بالمجازفة بدمه)، وكذلك إلى عرضيّته(*) (سهل الإراقة، عرضة للاستنزاف، سريع الامتزاج، قابل للفساد بسرعة). إنه مجتمع دم ـ بل كنت سأقول مجتمع «دمائي»: شرف الحرب وخوف من المجاعات، وانتصار الموت، وسيادة بواسطة السيف، وجلّادون وألوان من التعذيب... فالسلطة تتكلّم من خلال الدم؛ فهذا الأخير هو واقع ذو وظيفة رمزية. إننا، نحن، في مجتمع «الجنس» أو بالأحرى في مجتمع «ذي جنسانية»: ذاك أن آليات السلطة تتوجّه إلى الجسد، الى الحياة، إلى ما يجعلها تتكاثر، إلى ما يقوّي الجنس البشري وعافيته وقدرته على السيطرة أو أهليّته للاستخدام. صحة، نسل، عرق، مستقبل الجنس البشري، حيوية الجسم الاجتماعي... في كل ذلك تتكلّم السلطة عن الجنسانية وإلى الجنسانية؛ فهذه

(*) La Precarité قابلية تعرّض الكائن إلى الأذى تعبيراً عن ضعفه وهشاشته. ورأينا في لفظة العرضية ما يقرب من هذه الدلالة. (م).

ليست إشارة ولا رمزاً، إنما هي موضوع وهدف. وما يشكّل أهميتها ليس ندرتها أو عرضيّتها بقدر ما هو إلحاحها ووجودها الماكر، وكونها مُشْعَلةً ومُهابةً في كل مكان. السلطة تبرزها، وتثيرها، وتستخدمها كأنها المعنى المتوالد الذي ينبغي دوماً استعادة السيطرة عليه حتى لا يفلت قط؛ إنها نتيجة ذات قيمة معنوية [نسبةً إلى المعنى]. لا أريد القول إن إحلال الجنس محلّ الدم يختصر وحده التحولات التي تحدّد عتبة حداثتنا. فما أحاول التعبير عنه ليس روح حضارتين أو المبدأ المنظِّم لشكلَيْن ثقافيّين؛ لكنني أفتّش عن الأسباب التي تجعل الجنسانية في المجتمع المعاصر مُثارةً باستمرار وليست مقموعة أبداً. فتلك هي الإجراءات السلطوية الجديدة المُعدَّة إبان العصر الكلاسيكي والمستخدمة في القرن التاسع عشر، هي التي نقلت مجتمعاتنا من رمزية الدم إلى تحليلية الجنسانية. وكما رأينا، فإنه إذا كان ثمة ما يتعلّق بالقانون والموت والمخالفة والرمزي والسيادة، فهو الدم؛ أما الجنسانية فهي تتعلّق بالمعيار والمعرفة والحياة والمعنى والأنظمة والضوابط.

لقد عاصر ساد Sade والنساليّون(*) الأوائل هذا الانتقال من «الدمائية» الى «الجنسانية». لكن، في حين أن الأحلام الأولى لتحسين النوع البشري ستوقع كل مسألة الدم في إدارة جَبْرية جداً للجنس (فن تحديد الزيجات الصالحة، وإحداث الخصوبة المنشودة، وضمان صحة الأولاد وتعميرهم)، وفي حين أن فكرة العرق الجديدة تنزع إلى محو خصائص الدم الأرستقراطية كي لا تُبقي غير آثار الجنس الممكنة المراقبة، فإن «ساد» يُرجع تحليل الجنس الشامل إلى الآليات المحتدمة لسلطة السيادة القديمة، ويُخضعه لامتيازات الدم القديمة المحافَظ عليها كلياً؛ فالدم يسيل طوال اللذة ـ دم التعذيب والسلطة المطلقة، دم الفئة المغلقة الذي يُحترم بذاته والذي يُراق مع ذلك في أعظم طقوس قتل الوالدين وارتكاب المحارم، دم الشعب الذي يُسفك شفقةً، بما أن الدم الذي يسري في عروقه لا يستحق أن يُسمّى. فالجنس عند «ساد» هو بلا معيار، بلا قاعدة داخلية يمكن أن تُصاغ انطلاقاً من طبيعته الخاصة؛ لكنه يخضع للقانون غير المحدود لسلطة لا تعرف، هي ذاتها، غير قانونها الخاص؛ وإذا حدث أن ألزم الجنس نفسه بلعبة نظام التدرجات المرتبة

(*) النسّاليّون: علماء تحسين النسل. (م).

بعناية حسب أيام متتابعة(*)، فإن هـذه الممارسـة لن تقوده إلاّ إلى الـذروة الخالصـة للسيادة الوحـدانية والمـطلقة: أي الحق الـلامحدود للوحشيـة كلية القـدرة. بذلـك يكون الدم قد استوعب الجنس(**).

في الواقع، مع أن تحليلية الجنسانية ورمزية الدم قد ارتبـطتا من حيث أسـاسهما بنظامَيْن سلطويّـين متميّزين تمـاماً، فهـما لم يتعاقبـا (وكذلـك النظامـان ذاتهما) دون تداخلات وتفاعلات أو أصداء متبادلة. بطرق شتى، لازم همّ الدم والقانون، منذ قـرنين تقـريباً، إدارة الجنسـانية. ثمـة اثنان بـارزان من هذه التـداخلات، واحـد بسبب أهميته التاريخية والآخر بسبب المسائل النظرية التي يثيرها. فقد حدث، منـذ النصف الثاني للقرن التـاسع عشر، أن تمّ تـوسّل مسـألية الـدم كي تُحيي وتسانـد بكـل عمق تاريخي طـراز السلطة السياسيـة الذي يُمـارس من خـلال جاهـزيـات الجنسانية. وهنا تكوّنت العرقية (العرقية أو العنصريـة بشكلها الحـديث، الدولتي، المتّسم بالسمة البيولوجية). حينئذٍ، نشأت سياسة كاملة للإسكان والعائلة والزواج والتربية والترتيب الاجتماعي والملكية، وسلسلة طويلة من التدخلات المستمـرة على مستوى الجسد والتصرفات والصحة والحياة اليومية، واستمدّت حينئذٍ لونها الخاص ومـبرّرها من الاهتـمام الأسطوري بحـماية نقـاء الدم وبتغليب العـرق. لقد كـانت النـازية، بـلا ريب، التوفيق الأكـثر سذاجـةً ومكـراً ـ وهـذا بسبب تلك(*) ـ بـين استيهامات الدم والتطلعات الجنونية لسلطة نظامية. فإن تنظيماً عنصرياً للمجتمع، مع ما قـد ينطوي عليـه من توسيـع وتعزيـز للسلطات المصغّرة، تحت ستـار دَوْلَتَةٍ (Étatisation) غـير محدودة، قـد ترافق مـع التمجيد الحُلمي لـدم راقٍ؛ واستتبـع ذلـك، في آن معاً، الإبـادة المنظّمـة للآخـرين، وخطر تعـريض الـذات لتضحيـة كاملة. وقد شاء التاريخ أن تظلّ سياسة الجنس الهتلريـة، ممارسـة مثيرة للسخـرية بينما تحوّلت أسطورة الدم إلى أكبر مذبحة يمكن أن يتذكّرها البشر حتى الآن(**).

(*)

(**) إشارة الى اقتران الجنس بأشكال القتل والتعذيب الواردة في روايات ساد. (م).

(*) أي: وهذا المكر كان ناجماً عن السذاجة. (م).

(**) إشارة إلى التنظيمات التي كان يتبعها هتلر في جمع نخب من الجنسين لإنسال الأجيال العليا، وغيرها من السلوكيات المنحرفة-الأخرى. (م).

على النقيض من ذلك، يمكننا أن نتتبّع، منذ نهاية القرن التاسع عشر ذاتها، الجهد النظري لإعادة إدراج مسألية الجنسانية في نظام القانون، والسيادة، والنظام الرمزي. ومن الفضائل السياسية للتحليل النفسي ـ أو على الأقل لما كان أكثر ترابطاً فيه ـ أنه اشتبه (وذلك منذ نشأته، أي منذ انفصاله عن الطب النفسي العصبي لانحطاط النوع) في ما قد تتضمّنه هذه الآليات السلطوية التي تدّعي مراقبة وادارة يوميات الجنسانية، من تكاثر على نحو يتعذّر إصلاحه: من هنا كان الجهد الفرويدي (كردّة فعل طبعاً على الصعود الكبير للنزعة العرقية التي عاصرها) لجعل القانون أساس الجنسانية ـ قانون التحالف الزواجي، وقرابة العصب الممنوعة، والأب ـ السيّد، أي باختصار ليجمع كل نظام السلطة القديم حول الرغبة الجنسية. إن فضل التحليل النفسي في ذلك ـ ما خلا بعض الاستثناءات وفيما يخصّ الجوهر ـ هو أنه كان على تعارض نظري وعملي مع الفاشية. على أن موقف التحليل النفسي هذا كان مرتبطاً بظرف تاريخي محدّد. ولا شيء يمنع من الاعتقاد بأن التفكير في نظام الجنسانية حسب سلطة القانون، والموت، والدم، والسيادة ـ أياً تكن الإحالات إلى ساد وباتاي (Bataille)، وأياً تكن ضمانات «التخريب» المطلوبة منها ـ هو في نهاية المطاف «انكفاء» تاريخي. فيجب التفكير في جاهزية الجنسانية انطلاقاً من التقنيات السلطوية المعاصرة له.

سيقال لي: هذا يعني الوقوع في تاريخانية (Historicisme) متسرعة أكثر منها جذرية. وهو يعني الفرار من مواجهة الوجود الراسخ بيولوجياً الذي تتمتع به الوظائف الجنسية لصالح ظاهرات قد تكون متغيرة، ولكنها هشة، ثانوية، وهي في النهاية سطحية تماماً. وهذا يعني التكلم على الجنسانية كما لو لم يكن الجنس موجوداً. وسيكون من حقّنا الردّ على ذلك بالقول: «تدّعون أنكم تحلّلون بدقة السياقات التي بواسطتها تمّت جَنْسَنَةُ جسد النساء، وحياة الأولاد، والروابط العائلية، وشبكة كبيرة من العلاقات الاجتماعية. تريدون أن تَصِفوا ذلك الازدياد الكبير للهمّ الجنسي منذ القرن الثامن عشر والحماس المتزايد الذي راح يدفعنا الى الاشتباه بوجود الجنس في كل مكان. لنُقرَّ ذلك، ولْنَفْرِض فعلاً أنَّ الآليات السلطوية استُخدمت لإيقاظ الجنسانية و«إثارتها» أكثر منه لقمعها. لكنكم لبثتم قريبين جداً مما تعتقدون بالتأكيد أنكم ابتعدتم عنه؛ إنما أنتم، في الحقيقة،

تعرضون ظاهرات نشر الجنسانية وتركيزها وتثبيتها، وتحاولون أن تبيّنوا ما يمكن تسميته تنظيم «مناطق الاثارة الجنسية» في الجسم الاجتماعي؛ ولعلّ جلّ ما فعلتموه هو أنكم نقلتم الى مستوى سياقات منتشرة، آلياتٍ كان التحليلُ النفسي قد كشفها بدقة على مستوى الفرد. لكنكم تلغون الشيء الذي كان منطلقَ إمكان حصول هذه الجنسنة والذي لا يتجاهله التحليل النفسي من جهته ـ أي الجنس. قبل فرويد، كانت ثمة محاولة لحصر الجنسانية في أضيق موضع: في الجنس، في وظائفه التناسلية، وفي مواضعه التشريحية المباشرة؛ كان يتمّ الاكتفاء بحدّ أدنى بيولوجي ـ عضو، غريزة، غائية؛ أما أنتم، فإنكم في موقف تناظري ومعاكس: لم يبقَ بالنسبة إليكم سوى نتائج بلا ركيزة، وفروع بلا أصل، وجنسانية بلا جنس. هنا أيضاً، توجد عملية خصاء».

في هذه النقطة، يجب أن نميّز بين سؤالين. فمن جهة: هل أن تحليل الجنسانية «كجاهزية سياسية» يستتبع بالضرورة إلغاء الجسد والتشريح والشأنَيْن البيولوجي والوظيفي؟ أظنّ أنه بالإمكان الإجابة بالنفي عن هذا السؤال الأول. على أيّ حال، إن هدف هذا البحث هو أن نبيّن كيف تتمفصل جاهزيات سلطوية بشكل مباشر حول الجسد ـ حول أجساد ووظائف وسياقات فيزيولوجية وأحاسيس وملذّات؛ ليس المقصود هو أن نمحو الجسد بل أنْ نظهره «في تحليل» حيث لا يتتابع البيولوجي والتاريخي، كما في نشوئية علماء الاجتماع القدامى، لكنهما يترابطان وفقاً لتعقّد يتزايد مع تطور التكنولوجيا السلطوية الحديثة التي تتّخذ الحياة هدفاً لها. إذن، لا لـ «تاريخ العقليات» الذي لا يحسب حساباً للأجساد إلاّ من خلال الطريقة التي بها أُدركت أو أعطيت معنىً وقيمةً؛ ونعم لـ «تاريخ الأجساد» وللطريقة التي تمَّ بها توظيف ما هو أكثر ماديةً وحيويةً فيها.

هناك سؤال آخر متميّز عن الأول: أوليست هذه المادية التي نستند إليها هي إذن مادية الجنس؛ أوليس من المفارقة أن نبتغي وضع تاريخ للجنسانية على مستوى الأجساد دون أن يجري فيه إطلاقاً أيّ حديث عن الجنس؟ في النهاية، ألا تتوجّه السلطة التي تمارَس من خلال الجنسانية، ألا تتوجَّه، بنوع خاص، إلى ذلك العنصر من عناصر الواقع الذي هو «الجنس» ـ الجنس بعامة؟ من المحتمل أيضاً ألاّ تكون الجنسانية بالنسبة للسلطة ميداناً خارجياً تفرض نفسها عليه، وأن تكون

بالعكس نتيجة وأداة لترتيباتها. لكن، أوليس الجنس بالنسبة للسلطة هو «الآخر»، بينما هو بالنسبة للجنسانية المركز الذي توزّع حوله مفاعيلها؟ والحال أن **فكرة الجنس** هذه هي بالضبط التي لا يسعنا قبولها دون تدقيق. هل «الجنس» هو في الواقع المرتكز الذي يدعم ظاهرات «الجنسانية» أمْ أنه فكرة معقّدة مكوَّنة تاريخياً داخل جاهزية الجنسانية؟ يمكننا أن نبيّن، على أيٍّ حال، كيف تكوّنت «**فكرة الجنس**» هذه عبر مختلف الاستراتيجيات السلطوية وأيّ دور محدَّد كانت قد لعبته.

على امتداد الخطوط الكبرى التي سلكها تطور جهاز الجنسانية منذ القرن التاسع عشر، نشهد تكوّن تلك الفكرة التي مفادها أنه يوجد شيء آخر غير الأجساد والأعضاء والمواضع البدنية، والوظائف والأنظمة التشريحية الفيزيولوجية، والأحاسيس، والملذّات؛ شيء آخر وأكثر، شيء له خصائصه الذاتية وقوانينه الخاصة: إنه «الجنس». وهكذا، فإنه، في سياق هسترة المرأة أُعطيت ثلاثة تعريفات «للجنس»: فهو الشيء المشترك بين الرجل والمرأة، أو الشيء الذي يخصّ الرجل بامتياز وبالتالي ينقص المرأة، لكنه أيضاً الشيء الذي يكوّن وحده جسد المرأة؛ موجّهاً إياه بكلّيته نحو وظيفة الإنجاب، ومشوّشاً إياه دون انقطاع بآثار هذه الوظيفة ذاتها. في هذه الاستراتيجية، تُفسَّر الهستيريا على أنها لعبة الجنس، باعتبار أنه «الواحد» و«الآخر»، كلٌّ وجزء، أساس وعدم. في جنسانية الطفولة، تتكوّن فكرةُ جنسٍ حاضر (نتيجة التشريح) وغائب (من منظور الفيزيولوجيا)، وحاضر أيضاً إذا أخذنا نشاطه في الاعتبار، وغائب إذا استندنا الى وظيفته الإنجابية؛ أو أنه أيضاً حاضر بمظاهره، إنما خفيّ بآثاره التي لن تظهر في خطورتها المرضية إلّا مستقبلاً؛ وعند الراشد، إذا كان جنس الولد لا يزال حاضراً، فذاك على شكل سببية خفيّة تنزع إلى إلغاء جنس الراشد (من عقائد الطب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الافتراض بأن الابتسار(*) الجنسي يسبّب فيما بعد: العقم، والعجز، والبرودة، وعدم القدرة على التلذّذ، وتخدّر الأحاسيس)؛ وبجَنْسَنَة الطفولة، تمّ تكوين الفكرة القائلة بوجود جنسٍ متّسم بلعبة الحضور والغياب، والخفيّ والظاهر، الأساسية. ولعلّ الاستمناء مع الآثار المنسوبة إليه يكشف بشكل متميّز

(*) نضج الميل قبل أوانه. (م).

لعبةَ الحضور والغياب والخفيّ والظاهر. وفي الطَبْننة النفسية للانحرافات، تمَّ ربط الجنس بوظائف بيولوجية وبجهاز فيزيولوجي ـ تشريحي يعطيه «معناه»، أي يحدّد غائيته؛ لكنه أُرجع أيضاً إلى غريزة تجعل ظهور التصرفات المنحرفة ممكناً وتكوّنها مفهوماً، من خلال النمو الذاتي لهذه الغريزة وحسب الأشياء التي قد تتعلّق بها، هكذا يحدَّد «الجنس» بأنه: تشابك وظيفة وغريزة، وغائية ودلالة. وبهذا الشكل، يتجلَّى، أفضل منه في أي مكان آخر، في الانحراف ـ النموذج، في تلك النزعة الفيتشية(*) (Félichisme) التي وجهت منذ 1877 على الأقل، تحليل جميع الانحرافات لأنه كان يلاحَظ فيه بوضوح تركيز الغريزة على شيء معيّن على شكل الالتصاق التاريخي وعدم الملاءمة البيولوجية. أخيراً، في جَمْعَنَة (socialisation) التصرفات الإنجابية، يوصف «الجنس» بأنه عالق بين قانون الواقع (الذي تؤلّف الضرورات الاقتصادية شكله المباشر والأكثر فظاظةً)، وبين اقتصاد اللذة الذي يحاول دوماً التحايل على ذلك القانون إن لم يتجاهله؛ ويمثّل أشهر هذه التحايلات ـ أي «المجامعة المقطوعة» ـ النقطةَ التي عندها تُجبر سلطة الواقع على وضع حدّ للذّة، وحيث تعرف اللذة كيف تتوكّد بالرغم من الاقتصاد الذي يفرضه الواقع. كما يلاحظ، فإن جاهزية الجنسانية، بمختلف استراتيجياتها، هي التي تنشىء «فكرة الجنس» هذه؛ وبالأشكال الأربعة الكبرى المتمثّلة: بالهستيريا، والاستمناء، والفيتشية، والمجامعة المقطوعة، يُظهر هذا الجنس بأنه خاضع للعبة الكل والجزء، والأساس والعدم، والغياب والحضور، والزيادة والنقصان، والوظيفة والغريزة، والغائية والمعنى والواقع واللذة. هكذا تكوّنت تدريجياً بِنية نظرية عامة للجنس.

والحال أن هذه النظرية، المولودة على هذا النحو، مارست في جاهزية الجنسانية عدداً معيّناً من الوظائف التي جعلتها ضرورية. كانت ثلاث من هذه الوظائف مهمة بوجه خاص: أولاً، سمح مفهوم «الجنس» بأن تجمَّع في وحدة مصطنعة عناصرَ تشريحية، ووظائف بيولوجية، وتصرفات، وأحاسيس وملذّات، وأتاح تشغيل هذه الوحدة الوهمية كمبدأ سببي، وكمعنى كليّ الوجود، وكَسِرٍّ برسم

(*) فضّلنا تعريب المصطلح دون ترجمته إذ يعني مركباً سحرياً وجنسياً لتركيز الغريزة حول موضع من جسد أو مكان، كما سيفسره المؤلف مباشرة. وقد استخدم هذا المصطلح بتنويعات كثيرة في العلوم الإنسانية. (م).

الاكتشاف في كل مكان: لقد استطاع الجنس إذاً أن يعمل كدالّ أوحد، وكمدلول شامل. فوق ذلك، ولّما كان يُعتبر بشكل موحَّد كبُنية ونقصان، وكوظيفة وكُمون، كغريزة ومعنىً، فقد أمكنه أن يحدّد خط الاتصال بين معرفة للجنسانية البشرية وبين علوم التناسل البيولوجية؛ وهكذا، دون أن تقتبس الأولى فعلاً أي شيء من الثانية ـ ما خلا بعض التشابهات المشكوك فيها وبعض المفاهيم المنقولة ـ حصلت بفضل التجاور على ضمانة بتمتُّعها بصفة شبه علمية؛ على أن بعض مضامين البيولوجيا والفيزيولوجيا هذه شكّلت، من خلال هذا التجاور ذاته، أساسَ الحالة الطبيعية للجنسانية البشرية. أخيراً، أمَّن مفهوم الجنس انقلاباً جوهرياً؛ فقد سمح بقلب صورة العلاقات بين السلطة والجنسانية، وبإظهار هذه الأخيرة لا في علاقتها الأساسية والإيجابية بالسلطة، إنما على أنها راسخة في حيّز محدّد ولا يمكن إزالته، تسعى السلطة الى إخضاعه بقدر المستطاع؛ هكذا تتيح «فكرة الجنس» تجنّب ما يصنع «سلطة» السلطة؛ فهي تجيز عدم التفكير فيها إلّا كقانون ونهي. إن الجنس، ذلك الحيّز الذي يبدو مسيطراً علينا وذلك السرّ الذي يبدو لنا مضمراً في كل ما نحن عليه، وتلك النقطة التي تسحرنا بالسلطة التي تظهرها وبالمعنى الذي تخفيه، والتي نطلب منها أن تكشف ماهيّتنا وأن تحرّر لنا ما يحدّدنا، هذا الجنس ليس بالتأكيد سوى نقطة مثالية جعلتها جاهزية الجنس وعملها ضروريةً. يجب ألّا نتصوّر حيّزاً مستقلاً للجنس يُحدث ثانوياً نتائج الجنسانية المتعددة على امتداد نطاق احتكاكه بالسلطة. فالجنس هو بالعكس العنصر الأكثر تجريداً ومثاليةً، والأكثر باطنيةً أيضاً في جاهزية للجنسانية تنظّمها السلطة في تأثيراتها على الأجساد وماديّتها، وقواها وطاقاتها، وأحاسيسها، وملذّاتها.

يمكننا أن نضيف أن «الجنس» يمارس وظيفة أخرى أيضاً، تخرق الوظائف الأولى وتدعمها. إنه دور عملي هذه المرة أكثر منه نظري. بالفعل، عبر الجنس، تلك النقطة الوهمية التي تحدّدها جاهزية الجنسانية، يجب أن يمرّ كلُّ امرىء للوصول إلى معقوليّته الخاصة (بما أنه في آن معاً العنصر الخفي والأساس المولِّد للمعنى)، إلى كلّية جسده (بما أنه جزء حقيقي ومهدَّد منه، ويشكّل رمزياً كل هذا الجسد) وإلى هويّته (بما أنه يجمع بين قوةِ غريزةٍ وفرادةِ تاريخ).

وبواسطة انقلاب بدأ بصورة خفيّة طبعاً منذ زمن طويل ـ وفي عهد الإرشاد

الرعوي المسيحي عن الشهوة ـ وصلنا الآن الى التماس معقوليّتنا ممّا اعتُبر جنوناً طوال قرون عدة، وكمال جسدنا ممّا كان زمناً طويلاً نُدبته وجرحه، وهويّتنا ممّا كنّا نتصوّره نزوة غامضة بلا اسم. من هنا الأهمية التي نوليه إياها، والهيبة التي نحيطه بها والاهتمام الذي نبديه بمعرفته. ومن هنا كونه أصبح، على مدى العصور، أهم من روحنا، وتقريباً أهم من حياتنا؛ ومن هنا تبدو لنا جميع ألغاز الدنيا بسيطة جداً بالمقارنة مع هذا السرّ، الصغير في كل منّا، إنما الذي تجعله كثافته أخطر من كل سرّ آخر. إن الاتفاق الفوستي (نسبةً إلى فوست (Faust)(*) الذي حَفَرَت جاهزية الجنسانية إغراءه في نفوسنا بات الآن هو التالي: مقايضة الحياة كلها مقابل الجنس ذاته، مقابل حقيقة الجنس وسيادته. فالجنس يساوي الموت. وبهذا المعنى، الذي نجده تاريخياً صرفاً، صار الجنس اليوم مخترقاً تماماً بغريزة الموت. عندما اكتشف الغرب الحُبّ، منذ زمن بعيد جداً، أعطاه من القيمة ما يكفي لجعل الموت مقبولاً؛ والجنس هو الذي ينشد اليوم هذه المعادلة الأسمى من كل المعادلات الأخرى. وفي حين تسمح جاهزية الجنسانية للتقنيات السلطوية باستثمار الحياة، فإن نقطة الجنس الوهمية، التي حدّدتها هي نفسها، [أي جاهزية الجنس]، تمارس من السحر على كل منا ما يكفي لنقبل الإصغاء الى زجرة الموت فيها. [أي نقطة الجنس].

إن جاهزية الجنسانية، بخلقها ذلك العنصر الوهمي الذي هو «الجنس»، أوجدت أحد مبادىء عمله الداخلية الأساسية: الرغبة في الجنس ـ الرغبة في امتلاكه، الرغبة في الوصول إليه، في اكتشافه، وتحريره، والتعبير عنه خطابياً، وصياغته كحقيقة. فقد كوّنت «الجنس» ذاته كشيء مرغوب فيه. ومرغوبيّة الجنس هذه هي التي تبلّغ كلاً منا الأمر القاضي بمعرفته، واكتشاف قانونه وسلطته؛ وهذه المرغوبيّة هي التي تجعلنا نعتقد بأننا نؤكّد حقوق جنسنا في وجه كل سلطة، بينما هي تقيّدنا في الواقع بجاهزية الجنسانية التي صعدت من أعماق ذاتنا وهج الجنس الأسود وكأنه سراب حيث نظنّ أننا نتعرّف على أنفسنا.

قال كيت (Kate) في كتابه «الحية ذات الريش» إن «كل شيء هو جنس، كل

(*) إشارة إلى (فاوست)، رواية غوته، الذي باع روحه للشيطان مقابل اكتشاف مسرات الأرض. (م).

شيء هو جنس. وكم يمكن أن يكون الجنس جميلاً عندما يبقيه الإنسان قوياً ومقدّساً، وعندما يملأ الدنيا. فهو كالشمس التي تغمركم وتنفذ إليكم بنورها».

وعليه، لا ينبغي أن نسند تاريخ الجنسانية الى حيّز الجنس؛ بل أنْ نظهر كيف أن «الجنس» هو في حالة تبعية تاريخية للجنسانية. ينبغي ألاّ نضع الجنس في جهة الواقع والجنسانية في جهة الأفكار الغامضة والأوهام؛ الجنسانية هي صورة تاريخية واقعية جداً، وهي التي أوجدت مفهوم الجنس كعنصر تجريدي ضروري لعملها. يجب ألاّ نعتقد بأننا عندما نقول لا للجنس، فهذا يعني أننا نقول نعم للسلطة. إننا نتبع، بالعكس، منحى جاهزية الجنسانية العامة. يقتضي التحرّر من حيّز الجنس إذا أردنا، من خلال عكس مختلف آليات الجنسانية تكتيّاً، أن نبرز ضد قبضات السلطة الأجسادَ والملذّاتِ والمعارفَ، في تعدّدها وقدرتها على المقاومة.

فإن من أجل تحقيق الهجوم المضاد في مواجهة جاهزية الجنس، لا ينبغي أن تكون نقطة الاستناد هي الجنس ـ الرغبة، ولكن هي الأجساد والرغبات(*).



قال **داڤيد هربرت لورانس** «لقد حصلت في الماضي أفعال كثيرة، أفعال جنسية بوجه خاص. فكانت تكراراً رتيباً، ومُمِلاً دون أي تطور موازٍ لها في الفكر والفهم. أما الآن، فشغلنا الشاغل هو فهم الجنسانية. ذاك أن فهم الغريزة الجنسية بصورة واعية تماماً هو اليوم أهم من الفعل الجنسي».

قد تصيبنا الدهشة ذات يوم. لن نفهم كيف أن حضارة منصرفة بهذا القدر إلى تطوير أجهزة ضخمة للإنتاج والهدم، قد وجدت متّسعاً من الوقت واصطبرت بلا حدود لتتساءل بهذا القدر من القلق حول ما بلغته حالة الجنس؛ سوف نبتسم ربما حين نتذكّر أن أولئك الناس، الذين كانوا نحن بالذات، كانوا يعتقدون أنه توجد في هذا المجال، حقيقة هي، على الأقل، بمثل قيمة تلك التي نَشَدوها من الأرض،

(*) بمعنى أنه لا ينبغي الانطلاق من «تصور» أو «مفهوم» الجنس ـ الرغبة، بل من واقع الأجساد والرغبات نفسها. (م).

والنجوم وأشكال الفكر الصافية؛ سوف يذهلنا الحماس الذي أبديناه ونحن نزعم أننا نتزع من غياهب الليل جنسانيةً كان كل شيء ينتجها في وضح النهار ويطلقها بصخب ـ خطاباتنا، عاداتنا، مؤسساتنا، أنظمتنا ومعارفنا. وسنتساءل لماذا أبدينا تلك الرغبة الملحَّة في إلغاء قانون الصمت حول ما كان يشكّل أكثر اهتماماتنا ضجيجاً. قد تبدو الضجة مفرطة حسب نظرة تراجعية إلى الوراء، لكنّ الأكثر غرابةً أيضاً هو إصرارنا على ألّا نكتشف فيها غير رفض للكلام، وأمر بالسكوت. سوف نتساءل عمّا جعلنا مغرورين إلى هذا الحدّ. سنبحث عن السبب الذي دفعنا إلى أن ننسب لأنفسنا الفضلَ في أن نكون أول مَن أُوْلى الجنس الأهمية التي ندّعي أنها لها، مناهضين في ذلك أخلاقاً عمرها آلاف السنين، وسنرى كيف استطعنا أن نتباهى بأننا تخلّصنا كثيراً في القرن العشرين من عهد قمعي طويل وقاس ـ عهد تقشّف مسيحي مديد بدَّلت اتجاهه واستخدمته بمنحىً تقتيري وترّهي ضروراتُ الاقتصاد البورجوازي. وحيثما نرى اليوم تاريخَ رقابةٍ مرفوعة بصعوبة، سوف نتحقّق بالأحرى من الارتقاء البعيد عبر العصور الذي قامت به جاهزية معقّدة لدفعنا الى الكلام عن الجنس، والى تركيز انتباهنا واهتمامنا عليه ولحملنا على الإيمان بسيادة قانونه، بينما نحن في الواقع من صنع الآليات السلطوية للجنسانية.

سوف نسخر من المأخذ الذي أُخذ يوماً على **فرويد** والتحليل النفسي، متّهماً إياهما بالنزعة الجنسية الشمولية (Panasexualisme)(*). لكنّ الذين سيظهرون لنا عمياناً لن يكونوا ربما أولئك الذين صاغوا ذلك المأخذ بقدر ما سيكونون أولئك الذين استبعدوه باستخفاف، كما لو كان يعبّر فقط عن مخاوف نزعة قديمة إلى الاحتشام المتطرّف. ذاك أن الأوّلين تفاجأوا وحسب بسياق كان قد بدأ منذ زمن طويل جداً، لكنهم لم يلاحظوا بأنّه كان يحيط بهم قبلاً من كل جانب. فقد نسبوا إلى فأل **فرويد** السيّىء وحده ما كان محضّراً مسبقاً؛ وأخطأوا في تحديد تاريخ إنشاء جاهزية عامة للجنسانية في مجتمعنا. أما الأخيرون فقد أخطأوا بشأن طبيعة السياق؛ اعتقدوا أن **فرويد** أعاد للجنس أخيراً، وبانقلاب مفاجىء، النصيبَ

(*) المقصود هو تشميل الجنس للجسد كله، وليس حصره في الأعضاء التناسلية منه فحسب، كما يمكن أن يفهم من الجنسية الشمولية، مجموع السلوك النفسي والعلاقات الاجتماعية وسواها. وهي النزعة التي سادت خاصة التحليل النفسي الأميركي، وأنكرها فرويد نفسه خلال حياته. (م).

الذي كان مستحقاً له والـذي كان مُنكَـراً عليه زمنـاً طويـلاً. لم يلاحـظوا أن فأل فرويدالحَسَن قـد وضعه في إحـدى النقاط الحـاسمة التي حـدَّدتها الاسـتراتيجيات المعرفية والسلطوية منذ القـرن الثامن عشر، وأنهم كـانوا يعيـدون هكذا، بفعـالية رائعة جديرة بأعظم روحانيِّي العصر الكلاسيكي ومرشديه، إطـلاق الأمر القـديم بوجوب معرفة الجنس ووضعه في خطاب خاص. غالباً ما تُذكر الأسـاليب المتعددة التي اعتمدتها المسيحيةُ القديمة لحملنا على كره الجسد؛ إنما لنفكّر قليلاً في كل تلك الحيَـل التي ولَّدت فينـا، منذ قـرون عدّة، حب الجنس، والتي بـواسطتهـا صارت معرفته مرغوبةً لدينا وكلُّ ما يقال عنه قيّماً بالنسبة لنا؛ والتي بواسـطتها أيضـاً جرى حثّنـا على بـذل كـل مـا نملك من حـذق ومهـارة لمبـاغتتـه، وعـلى التعلّق بـواجب استخـراج حقيقته؛ والتي بـواسطتهـا تمّ تحسيسنـا بـذنب تجـاهله كـل هـذه المـدة الطويلة. إن هذه الحِيَل هي الجديرة بأن تثير اليوم إعجابنا. وعلينـا التفكير بـأننا، ذات يوم، لن نفهم ربما، في اقتصاد آخر للأجساد والملذّات، كيف نجحت حِيَـل الجنسانية، والسلطة التي تدعم جاهزيتها، في إخضاعنا لسلطان الجنس الصارم الى حـدّ أننا تكـرّسنا للمهمـة اللامحـدودة القـاضيـة بـاقتحـام خبـايـاه وانـتزاع أصـحّ الاعترافات من خضمّ هذه الظلمات.

ومن سخرية هذه الجاهزية: إنها تجعلنا نعتقد أن الأمر يتعلّق بـ «تحرّرنا».

* هوامش ومراجع الفصل الخامس

(1) S. Pufendorf, *le Droit de la nature* (trad. de 1734), p.445.

(2) «كما يمكن أن تكون للجسم المركّب صفات غـير موجـودة في أيّ من الأجسام البسيـطة للخليط الذي يتكوّن منه، كذلك يمكن أن تكون للجسم المعنوي، بمـوجب اتحاد الأشخـاص الذين يتكـوّن منهم، بعض الحقوق التي لم يكن يتمتّع بها قطعاً أيّ من الأفراد، والتي لا يحق لغير القادة ممارستها».

S. Pufendorf, loc, cit. p.452.

المحتويات

مشروع مطاع صفدي للينابيع V

إرادة المعرفة

هذا الكتاب الأول من تاريخ الجنسانية الذي يدور حول عنوان إرادة المعرفة، إنما ينقل أركيولوجيا فوكو أخيراً من شبكيات المعرفة والسلطة في مؤسساتها الخارجية إلى موضوع الانهمام بالذات. وفي مركزية هذا الانهمام تبرز الجنسانية باعتبارها الحدود الغامضة التي يتمفصل حولها عالم المواضعات الخارجية وطاقة الجسد الحيوية التي شغل الفكر الفلسفي منذ سقراط بالبحث عمّا يهذب هذه الطاقة دون القضاء عليها. فوكو يعاود الحفر على هذه الطاقة محاولاً استرجاع خطابها الأصلي من بين خطابات كثيرة ترسبت عن علاقات القوى وتشابكيات السلطة بالمعرفة. فهل يمكن حقاً الفوز ثانية بالذات في طاقتها الحيوية الأصلية، وهل يمكن التحكم بأواليات الجنسانية دون المؤسسات التيولوجية والأخلاقوية والعلموية النفسوية والتربوية، وكل هذا الحشد الانضباطي الرهيب الذي يأسر جسد الرغبة، ورغبة الجسد.

يقترح فوكو مشروعه الخاص في الانصراف إلى الانهمام بالذات لتتويج فلسفي لكل كشوف الأركيولوجيا السابقة في مجال تاريخ التكون المعرفي والسلوكي يعود سقراطياً أو أبيقورياً في قمة القرن العشرين ولكن بلهجة أخرى، لهجة من اجتاز كل خطابات الحضارة، ولم يقف فقط على عتبتها كسقراط. والبستان الأبيقوري الذي يدعونا إليه فوكو توفره الحداثة البعدية في قلب مدنية التكنولوجيا. فما يزال فيها متسع لمولد فرد تكمن كل إيديولوجيته غير المؤدلجة، وبطولته غير الخارقة، في إمكانية أن يعاود الانهمام بذاته، وأن ينشيء من جديد إتيكا فن الوجود.

السعر: 5 دولارات أميركية أو ما يعادلها